

Colecția

DEZBATERI CONTEMPORANE 31

Vasile BOARI este licențiat în filosofie (1972) și doctor în filosofie (1978) al Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca. Fondator și fost decan al Facultății de Științe Politice și Administrative din cadrul UBB, în perioada 1995 – 2002, a predat, timp de 24 de ani, Istoria ideilor politice și Etică politică. În prezent este profesor conducător de doctorat în cadrul Școlii doctorale de Științe Politice și ale Comunicării. Este autorul volumelor: *Dialectica raportului conștiință morală - conștiință politică. O perspectivă filosofică* (1987), *Filosofia și condiția morală a cetății* (1991), *Filosofie și politică*

(2009), *Noua Europă în căutarea identității* (2009), *Creștinism și politică* (2016) și a numeroase studii și eseuri de filosofie politică și morală și de filosofie a culturii și religiei. La Editura Institutul European au mai apărut: *România după douăzeci de ani*

(2010), *Intellectualii și puterea* (2012). A fost directorul Centrului de Analiză Politică al UBB și al Institutului de Studii Globale al aceleiași Universități și director fondator al revistelor EAST și EUROPOLIS.

Vasile Boari (ed.), *Religie și democrație în Europa la începutul secolului XXI* © 2017 Institutul European Iași, pentru prezenta ediție

INSTITUTUL EUROPEAN

Iași, str. Grigore Ghica Vodă nr. 13, O.P. 1, C.P. 161

euroedithotmail.com.; www.euroinst.ro

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
Religie și democrație în Europa la începutul secolului XXI /
ed.: Vasile Boari.

— Iași: Institutul European, 2017 Conține bibliografie
ISBN 978 - 606 - 24 - 0211 - 2

I. Boari, Vasile (ed.)

2

32

Reproducerea (parțială sau totală) a prezentei cărți,

fără acordul Editurii, constituie infracțiune și se pedepsește în conformitate cu Legea nr. 8/1996.

Printed in ROMÂNIA

VASILE BOARI (editor)

Religie și democrație în Europa la începutul secolului

XXI

Cuvânt înainte de Vasile BOARI

INSTITUTUL EUROPEAN 2018

Cuprins

Cuvânt înainte (Vasile BOARI) / 7

Capitolul I. Criza identitară și declinul spiritualității creștine în Noua Europă (Vasile BOARI) / 17

Capitolul II. Islam și democrație în Europa: formele participării politice a musulmanilor în Franța, Marea Britanie și Belgia (Marius LAZĂR) / 37

Capitolul III. Islamul Balcanic - identități multiple, expresie a conviețuirii comunitare (Josan ION) / 63

Capitolul IV. Identități religioase naționale, democratizare și problema guvernantei religioase în Uniunea Europeană (Sorin GOG) / 81

Capitolul V. „Noile ideologii” și țările din Europa Centrală și de Est. Reîntoarcerea la radicalismul religios? (Stephen BASKERVILLE) /105

Capitolul VI. Cât de macrosecularizată este cu adevărat Europa?

O trecere în revistă a prevederilor constituționale ale statelor europene privind relația religie-stat (Ionuț APAHIDEANU, Adrian PETRICE) / 125

Capitolul VII. De la critica democrației la denunțarea imigrației, evoluțiile populismului contemporan. O perspectivă italiană (Giorgia BULLI, Sorina SOARE) /161

Epilog. Vasile Boari în dialog cu Andrei Marga /187
Note despre autori / 207

Cuvânt înainte

Orice demers care își propune drept țință să analizeze relația dintre religie și democrație, într-un anumit context istorico-politic și cultural, trebuie să-și

fixeze, în prealabil, să circumscrie locul și rolul religiei, în general, în respectivul context.

Ce loc ocupă astăzi religia în Europa și în societățile care o alcătuiesc? Răspunsul nu este deloc simplu și asta din cel puțin trei considerente. Mai întâi, deoarece Europa reprezintă un caz aparte din punctul acesta de vedere. Apoi, pentru că Europa prezintă o mare diversitate de situații: locale, naționale, regionale etc. În fine, pentru că există o diversitate de puncte de vedere cu privire la subiectul (tema) în discuție.

În cazul de față, ne interesează cu deosebire locul și relevanța, recunoscute sau nu, religiei în spațiul public.

Așa cum remarcă Pierre Brechon, profesor la Universitatea din Grenoble, „chestiunea locului religiilor în spațiul public rămâne o chestiune sensibilă”.

Ea poate fi abordată din multiple perspective: statistică, istorică, teoretico-doctrinară, teologică (a teologiei publice), politologică, instituțională, juridică, sociologică etc. Autorul francez se oprește la ultimele trei, asta după ce face o foarte scurtă incursiune istorică. El evocă Marea schismă din 1054 și Reforma, evenimente ce au influențat locul și rolul religiei, în particular ale Creștinismului, în viața publică europeană.

Printre specialiștii în sociologia religiei și printre autorii de diferite orientări, părerile privind locul și rolul religiei în Europa sunt împărțite. Se pot distinge câteva puncte de vedere, unele cu valoare paradigmatică.

1. O primă paradigmă este aceea a secularizării progresive a Europei. Aceasta își are originile în Iluminism, în special în cel francez. Ilumiștii francezi, în frunte cu Voltaire, au afirmat ideea potrivit căreia, urmarea dezvoltării științei și a progresului cunoașterii, religia va dispărea de pe scena istoriei.

Paradigma secularizării este astăzi pusă în discuție. Așa cum remarcă Peter Berger, unul din cei mai cunoscuți specialiști în sociologia religiei, teoria secularizării nu se mai susține astăzi.

2. Un punct de vedere interesant este cel privind declinul accelerat al credințelor și practicilor religioase în țările Europei Occidentale, în ultimele decenii ale secolului XX. Acest punct de vedere a fost ilustrat de sociologul francez de origine română, Mattei Dogan, în câteva texte de o mare consistență și acuratețe, în care folosește bazele de date din WVS și ISSP. Pe baza acestor date, sociologul francez trage concluzia că se asistă, în adevăr, în Europa Occidentală, la un declin accelerat al credințelor și practicilor religioase.

3. La polul opus se plasează sociologul american Andrew Greeley. Acesta este de părere că, în ce privește locul și rolul religiei, Europa se află într-o situație complexă. Există, în adevăr, câteva state, astfel precum Franța, Germania, Olanda, în care religia a cunoscut un declin, dar această situație nu este valabilă pentru toată Europa. În unele state, religia s-a menținut, iar în altele a crescut (autorul dă ca exemple Rusia și unele din fostele state comuniste).

4. Un punct de vedere puternic afirmat, cu deosebire în Franța, este cel al laicității (*laicite*). Laicitatea presupune separarea societății civile de societatea religioasă, în cadrul statului, și imparțialitatea și neutralitatea acestuia din urmă, în ce privește religia și diferitele confesiuni religioase. Potrivit definiției din Larousse, laicitatea este acea „concepție și organizare a societății fondate pe separarea Bisericii și a Statului și care exclude bisericile de la exercitarea oricărei puteri politice și administrative și, în particular, asupra organizării învățământului” Statul este independent față de biserică și de orice confesiune. De precizat că laicitatea nu este echivalentă cu secularizarea sau cu ateismul. Jean Bauberot, un specialist recunoscut în problemele laicității, propune următoarea distincție între secularizare și laicizare: „secularizarea implică o relativă și progresivă pierdere de relevanță socială (și, în consecință, individuală) a universurilor religioase în raport cu cultura

comună (...). Laicizarea, în revanșă, privește, înainte de orice, locul și rolul social al religiei în câmpul instituțional, diversificarea și mutațiile din acest câmp, în relație cu statul și cu societatea civilă”.

5. Un punct de vedere mult comentat este cel al lui Grace Davie, recunoscută specialistă în domeniul sociologiei religiei. Davie a introdus o sintagmă care a făcut vogă, *believing without belonging*, prin care încearcă să sugereze că există credință și dincolo de cadrul instituționalizat al participării la serviciile religioase. Cu alte cuvinte, poți să crezi și fără să aparții formal de o anumită biserică. Ceea ce expresia *believing without belonging* vrea să spună efectiv este că există o disjunctie între indicatorii hard ai vieții religioase în Europa și cei mai moi (soft). În anumite privințe, expresia este puțin derutantă, recunoaște Davie, deoarece ambele, atât *believing*, cât și *belonging* pot fi hard sau soft. În revers, unii consideră că nu există credință adevărată fără să aparții unei comunități de credință.

6. O teorie recunoscută de cei mai mulți autori este cea a excepționalismului european. Ea a fost acreditată, printre alții, chiar de Grace Davie (vezi lucrarea: *Europe: The Exceptional Case*) și de Peter Berger. Ideea e că, în timp ce în majoritatea regiunilor lumii, asistăm la o resurgență puternică a religiei, în Europa continuă procesul de secularizare.

7. Aș mai aminti, în fine, un punct de vedere interesant. Este vorba de punctul de vedere promovat de François Forêt și Xabier Itçaina, în cartea *Dieu loin de Bruxelles. L'eupéanisation informelle du religieux (...)*. Autorii francezi observă că dezbaterile recente s-au focalizat pe mizele instituționale ale religiosului în contextul integrării europene cum ar fi participarea bisericilor la guvernanta UE, referința la moștenirea creștină a Europei, în Preambulul Tratatului constituțional etc. Și au neglijat aspectele informale ale manifestării credinței. Or, potrivit autorilor, credința se dezvoltă, astăzi,

în Europa, esențialmente în forme individualizate și deregulate care scapă, în mare măsură, controlului și mediației structurilor politice și spirituale organizate. În consecință, cei doi autori și colaboratorii lor își propun să studieze „aceste fenomene religioase non-instituționale în interacțiunea lor cu procesele de europenizare care traversează societățile statelor membre. Atenția e îndreptată asupra modului în care religia se adaptează noului context generat de construcția europeană ca și a modului în care aceasta reacționează asupra lui. E vorba de „europenizarea informală a religiei” prin care autorii înțeleg „ansamblul proceselor care fac din religie un obiect acționând asupra Europei și care suferă, în schimb, acțiunea acesteia din urmă”. Ca bază de date, Pierre Brechon, unul din co-autori, folosește anchetele europene asupra valorilor prezentate în Eurobarometre.

În ciuda acestor diferențe de opinii, un fapt ține de domeniul observației curente: Europa rămâne continentul cel mai secularizat de pe mapamond, iar prezența religiei în spațiul public european a cunoscut un declin puternic la toate nivelele, cea mai afectată dintre religii fiind, desigur, Creștinismul (cele mai multe state europene fiind de religie creștină). Există din acest punct de vedere o diferență notabilă între Europa și America, de pildă. Marcello Pera, profesor la Universitatea din Pisa, membru al Senatului Italian și fost Președinte al acestui for, analizează comparativ Europa și America din perspectiva prezenței religiei, în particular a Creștinismului, în viața publică. Autorul italian consideră că Europa trece azi printr-o criză morală și spirituală a identității sale. Această criză explică slăbiciunile economice și eșecul politic al Uniunii Europene. El îl citează pe Cardinalul Joseph Ratzinger, viitorul Papă Benedict XVI, care afirmă că: „Spre deosebire de America, Europa se află în coliziune cu propria sa istorie. De foarte multe ori acceptă și lansează un discurs aproape visceral al negării valorilor creștine”.

Marcello Pera încearcă să răspundă la trei întrebări

și anume: 1. Care sunt simptomele și sursele crizei europene? 2. De ce este această criză mai puternică în Europa decât în America? și 3. Ce remedii, dacă există vreunul, putem folosi pentru a depăși această criză?

Ca un mod de introducere, Marcello Pera ia în considerare două fenomene care, în opinia sa, relevă cel mai bine criza identitară europeană: secularizarea și modul în care Europa reacționează la imigrație, fundamentalismul Islamic și terorism.

În optica profesorului de la Universitatea din Pisa, societatea europeană devine tot mai secularizată. Consecința este pierderea tradițiilor religioase și, odată cu acestea, nu numai a sentimentului limitei, a ceea ce este interzis sau nefezabil moral, dar, în același timp, pierderea sentimentului apartenenței la una și aceeași comunitate de valori și principii. Ce este Europa? în ce crede ea? La ce folosește Uniunea Europeană?

Acestea sunt întrebări la care elitele politice și intelectuale ale Europei fie nu aduc niciun răspuns, fie, dacă o fac, acestea (răspunsurile) sunt lipsite de consistență. Nu e de-ajuns să spunem doar că Europa e tărâmul drepturilor omului sau că scopul Uniunii Europene este pacea.

În ce privește reacția față de imigrație, fundamentalismul islamic și terorism, această reacție e, potrivit lui Pera, inadecvată. Spunând că suntem adepții dialogului, toleranței, solidarității și coexistenței pașnice – termenii preferați ai discursului european (*politically correct*) – este doar un mod de a evita o realitate tristă și a găsi refugiul în idealuri confortabile.

În ce privește simptomele crizei identitare europene, Pera se limitează la trei dintre acestea: refuzul de a menționa explicit, în Preambulul Tratatului pentru o constituție europeană, rolul jucat de tradiția Iudeo-Creștină, rolul jucat de religie, înainte de refuzul de a include, în Preambul, o referință explicită la Creștinism și multiculturalismul. Pera insistă, în analiza sa, mai ales

asupra ultimelor două.

Care este rolul jucat de religie în societatea europeană? se întreabă autorul italian.

Europa, observă el, a atins încet, dar sigur, o separare între Stat și Biserică. Această separare care-și are rădăcinile în Scriptură, este, în fapt, o mare realizare civilă, dar pe care nu ar trebui să o înțelegem greșit. Ea se referă, de fapt, la instituțiile politice și religioase și la relațiile dintre acestea, însă ea nu se aplică dimensiunilor personale și autonomiei de exprimare a acestora. Altfel spus, separarea dintre Stat și Biserică stabilește limitele legislative ale celor două, în măsura în care acestora le este interzis să-și depășească jurisdicția, însă aceasta nu implică faptul că religia ar trebui să fie exclusă din viața publică și considerată o chestiune exclusiv privată. Sau, o altă abordare, secularizarea Statului nu implică și secularizarea societății. Este una să separe Statul de Biserică și cu totul altceva să separe religia de viețile oamenilor. Din păcate, constată Marcello Pera, aceasta este evoluția care are loc, astăzi, în Europa. Astăzi, religia nu mai are dreptul de a se exprima în public. Ca urmare, ea nu mai poate hrăni obiceiurile noastre civile, nu poate asigura o bază spirituală pentru societățile noastre sau să fie un element omniprezent în legile noastre și în comportamentul nostru public. Și, desigur, odată ce legăturile cu tradițiile religioase sunt tăiate, aderarea la exact aceleași valori, care sunt la baza viețuirii în comun, încep să-și piardă forța și să devină din ce în ce mai slabe.

Însă, o problemă și mai gravă constă în faptul nu doar că religia creștină este marginalizată sau exclusă din viața publică, lipsită de orice rol social, dar, în același timp, ea este discriminată în raport cu alte religii. Marcello Pera face, din nou, aici, apel la autoritatea Cardinalului Joseph Ratzinger, viitorul Papă Benedict XVI, din care citează următorul pasaj: „În societatea noastră contemporană, Slavă Domnului, orice sau oricine dezonorează credința Israelită, imaginea sa de demnitate,

sau marile sale figuri, este obligat să plătească o amendă. Același lucru se întâmplă și cu cei care dezonoarează Coranul sau preceptele Islamului. Dar, când vine vorba de Iisus Christos și de lucrurile care sunt sacre pentru creștini, dintr-odată libertatea de expresie devine bunul suprem”.

Din păcate, nu doar că Europa nu simte nevoia să-și conserve și chiar să-și crească identitatea, dar nici măcar nu reacționează când aceasta este amenințată. Europa a dezvoltat ceea ce se cheamă un *guilt syndrome* (sindrom al vinovăției), în loc să sesizeze vina celorlalți, ea caută vina proprie în tot felul de întâmplări ciudate (faptul, de pildă, că Președintele Reagan a vorbit de un Imperiu al Răului sau faptul că Președintele Bush a vorbit de o axă a Răului ș.a.m.d.).

Ce este de făcut? Cum poate ieși Europa din această situație? În primul rând, crede Pera, trebuie să ne întoarcem la originile noastre, la rădăcinile noastre istorice. Apoi, trebuie să înțelegem că tradițiile noastre Iudeo-Creștine nu reprezintă numai o formă de cultură, la fel ca oricare alta, ci chiar baza statelor liberal-democratice europene. În cele din urmă, trebuie să respingem viziunea relativistă, care câștigă tot mai mult teren, după care nu poate exista nicio judecată evaluativă în ceea ce privește formele de viață, cultură și civilizație.

Marcello Pera, autorul, împreună cu Cardinalul Ratzinger, a lucrării: *Without Roots. The West, Relativism, Christianity, Islam*, e convins că religia Iudeo-Creștină este necesară pentru a asigura fundația statelor liberale și democratice.

Problema este, în ultimă instanță, de ordin axiologic. Democrația este doctrina egalității universale, a drepturilor pentru toți oamenii, indiferent de deosebirile care-i caracterizează. Iar, această idee a egalității se naște din convingerea Iudeo-Creștinismului după care fiecare om are demnitatea sa proprie, conferită de faptul că el este creatura (fiul) lui Dumnezeu.

În ce privește relația religie-democrație, aceasta reprezintă o chestiune și mai sensibilă și mai dificil de tranșat. În principiu, nicio religie nu se declară, pe față, împotriva democrației. Dar, cu toate acestea, istoria și chiar experiența actuală ne arată că lucrurile nu stau deloc astfel. Există religii care, atât la nivel doctrinar, cât și în practică se dovedesc mult mai favorabile democrației decât altele. Exemplele cele mai des invocate, în această privință, sunt cele care privesc Creștinismul și Islamul, cele mai numeroare, statistic vorbind, religii de pe mapamond. Prin doctrina sa, prin valorile pe care le apără și le promovează, Creștinismul se dovedește un susținător puternic al democrației în Europa și în general. În acest sens, Henri Bergson afirma că „democrația este de inspirație evanghelică”, iar Robert Schuman, unul din artizanii unității europene, era și mai tranșant afirmând că Europa va fi creștină sau nu va fi, iar democrația va fi creștină sau nu va fi deloc. În cartea sa *Despre democrație în America*, Alexis de Tocqueville a încercat să argumenteze de ce, dintre toate religiile lumii, Creștinismul este religia cea mai compatibilă cu ideea și valorile democrației moderne. Astfel, ideile de egalitate, libertate, fraternitate își găsesc cea mai puternică susținere în Creștinism.

Există diverse perspective din care relația religie-democrație poate fi abordată și anume: 1. Perspectiva doctrinar-teoretică: în ce măsură principiile și valorile democrației, astfel precum: egalitatea, libertatea, respectul demnității umane, respectul drepturilor fundamentale ale omului etc. se regăsesc în doctrinele (învățăturile) diverselor religii sau în ce măsură acestea conțin afirmații care contravin democrației, care induc inegalități și discriminări frapante, antidemocratice, cum ar fi discriminarea diferitelor categorii sociale, etnice etc. sau discriminări de genul bărbat/femeie, fideli/infideli, credincioși/necredincioși etc. 2. Perspectiva istorică: în ce fel, de pildă, religia a influențat nașterea democrațiilor

moderne pe continentul european. 3. Perspectiva instituțională vizând analiza raporturilor dintre stat (statul democratic, statul de drept) și biserici, în diferite țări europene, sau între biserici și alte instituții democratice europene. 4. Perspectiva juridică vizând, de pildă, analiza constituțiilor diverselor state europene privind libertatea de credință sau a diverselor documente ale Uniunii Europene privind dreptul cetățenilor europeni de a-și alege religia (chiar dacă nu există o strategie sau o politică europeană comună privind religia). 5. Perspectiva sociologică: în ce fel (și în ce măsură) apartenența la o anumită religie sau confesiune religioasă influențează votul cetățenilor sau participarea la diverse forme de protest democratic.

Volumul de față reprezintă o abordare, din multiple perspective: politologică, juridică, sociologică a raporturilor dintre religie și democrație pe continentul european. Capitolul I, semnat de Vasile Boari, profesor la Școala doctorală de Științe Politice și ale Comunicării, analizează legătură dintre criza de identitate pe care Uniunea Europeană o traversează, în prezent, și declinul spiritualității creștine pe vechiul continent. Punctul de plecare, ideea centrală și concluzia studiului ar putea fi astfel sintetizate: Uniunea Europeană se confruntă, în prezent, cu o criză a identității sale istorice, profunde, generate de faptul că Europa s-a îndepărtat de rădăcinile istorice ale identității sale renunțând, „oficial” la moștenirea iudeo-creștină care i-a asigurat perenitatea timp de peste 2000 de ani. Astăzi, Noua Europă, cunoscută sub numele de Uniunea Europeană, se confruntă cu numeroase provocări care-i subrezesc identitatea, dar, dintre acestea, cele mai grave consistă în declinul spiritualității creștine, cu deosebire în țările Europei Centrale și de Vest, în atitudinea cristofobă manifestată la diferite nivele și în diferite planuri, în pervertirea valorilor creștine.

În capitolul II, Marius Lazăr, lect. univ. dr. În

Departamentul de Relații Internaționale și Studii de Securitate, analizează situația politică a musulmanilor europeni în trei state occidentale: Marea Britanie, Franța și Belgia. Contrar celor mai mulți autori occidentali, Marius Lazăr, extrage concluzia că, exceptând anumite grupări din interiorul Islamului care contestă valorile ce stau la temelia unui sistem democratic, într-o foarte mare măsură, societățile musulmane implantate și dezvoltate în Europa ultimelor decenii sunt capabile să asimileze bagajul cultural și practicile democratice. Există, desigur, dificultăți și crize provocate de ambele părți, dar depinde de cei direct implicați ca acestea să fie depășite.

Capitolul III este intitulat: *Islamul Balcanic - identități multiple, expresie a conviețuirii comunitare* și este semnat de Ion Josan, doctorand în Științe Politice. Situați la întretăierea dintre marile imperii, Balcanii reprezintă un spațiu istorico-cultural și identitar extrem de eterogen. Având comunități ce împărtășesc cultura Vestului ori Estului european, Balcanii au cunoscut, de-a lungul istoriei, interacțiuni culturale complexe și direcționări politice diverse. Caracterul multiconfesional și multietnic al regiunii, împreună cu însemnătatea sa geopolitică, au transformat acest spațiu într-un punct de confruntare între marile puteri politico-militare. Balcanii sunt regiunea europeană în care Creștinismul și Islamul se află în contact direct de sute de ani. În același timp, fenomenul confesional și dinamica acestuia au fost mereu în strânsă legătură cu influența exercitată de diferitele puteri politice: imperiul Bizantin, cel Otoman, iar, apoi, cel Habsburgic și cel Țarist). Această natură diversă din punct de vedere etnic și confesional a făcut ca regiunea să fie adesea una turbulentă și imprevizibilă, dar, în același timp, și locul unei toleranțe surprinzătoare.

Capitolul IV, semnat de Sorin Gog, conf. univ. dr. În Departamentul de Sociologie al UBB, ia în dezbatere acel tip de discurs occidental care consideră că, prin însăși natura sa, Creștinismul răsăritean favorizează o cultură

politică naționalistă, incompatibilă cu transnaționalismul european. Prin comparație cu catolicismul care e mult mai compatibil cu transnaționalismul, ortodoxia răsăriteană se caracterizează prin cezaro-papism bizantin, lipsa de separare între Biserică și Stat, autocefalie, naționalism religios, antieuropeanism, geopolitică neobizantină. Ortodoxia este, totodată, echivalentă cu un ruralism tradițional, fundamentalism moral și practici anti-democratice. Sorin Gog analizează, cu metode sociologice, cazurile a doua state din sud-estul Europei, devenite membre ale Uniunii Europene: România și Bulgaria, încercând să evidențieze faptul că țările ortodoxe și credincioșii ortodocși care frecventează în mod regulat biserica se află la polul opus modului în care literatura de specialitate din Occident îi descrie.

Capitolul V este intitulat, *„noile ideologii” și țările din Europa Centrală și de Est. Reîntoarcerea la radicalismul religios?* și este semnat de Stephen Baskerville, profesor la Patrick Henry Collège, Statele Unite ale Americii. Autorul distinge între „ideologiile vechi” și „ideologiile noi” considerând că deși ideologiile de astăzi își au și ele originile în trecut, sunt semnificativ diferite de cele anterioare. Punctul esențial al argumentației este că ideologiile și-au schimbat forma și conținutul de-a lungul istoriei. Autorul analizează islamismul și evoluția sa în timp subliniind faptul că acesta nu este influențat doar de religia islamică, ci și de alte ideologii seculare ce s-au manifestat în Europa.

Capitolul VI, semnat de Ionuț Apahideanu, doctor în științe politice și Adrian Petrice, de asemenea, doctor în științe politice, încearcă să răspundă la o întrebare: Cât de macrosecularizată este cu adevărat Europa? Pentru a răspunde la această întrebare, autorii analizează prevederile constituționale ale statelor europene privind relația religie-stat.

Capitolul VII este intitulat *De la critica democrației la denunțarea imigrației, evoluțiile populismului european.* O

perspectivă italiană și este semnat de Giorgia Bulli și Sorina Soare, de la Universitatea din Florența. După ce subliniază faptul că tema imigrației a devenit, după 2015, tema predilectă a partidelor populiste de pe întreg mapamondul, cele două autoare analizează discursul public a doua dintre partidele italiene catalogate drept populiste. Este vorba de Liga Nordului (ÎN) și de Mișcarea Cinci Stele (M5S). Analizele de caz sunt precedate de o excelentă prezentare a ideologiei populiste. Analiza își propune să răspundă – pe baza unei metodologii riguroasă gândite – la următoarea întrebare: Cum a evoluat discursul partidelor populiste italiene în perioada post 2015?

Alegerea Italiei ca țară de referință nu este întâmplătoare. Italia este considerată una din țările cele mai fertile pentru partidele populiste. În plus, după 1980, Italia s-a confruntat cu fluxuri migratorii importante. Nici anul 2015 nu este ales arbitrar. Anul 2015 este considerat de specialiști ca fiind anul de cumpănă la nivel european în ce privește fenomenul imigrației. La nivel mondial, discursul anti-imigrație a devenit leitmotivul prin excelență al oricărei interpretări populiste din zilele noastre.

Cele două autoare au valorificat, în afara unei literaturi de profil foarte consistente, documente oficiale ale celor două partide analizate, articole de presă și publicații divulgative.

Capitolul VIII și ultimul reprezintă un dialog al profesorului Vasile Boari, coordonatorul volumului, cu profesorul Andrei Marga, reputat specialist în Studii europene și unul dintre cercetătorii avizați ai fenomenului religios contemporan, autorul, printre altele, al volumului „Religia în era globalizării”.

Vasile BOARI

Criza identitară și declinul spiritualității creștine în Noua Europă

Vasile BOARI

Abstract: The central idea of this chapter could be synthesized as follows: Europe, the European Union is

nowadays în a deep identity crisis. We are talking about the most profound and inner strata of identity. At this moment, Europe is colliding with its own history as Cardinal Joseph Ratzinger put it. The European Union has formally renounced its Judeo-Christian heritage that provided Europe with a perennial spiritual identity for over 2000 years. The European identity is currently confronted with a phenomenon of de-spiritualization that has taken Central and especially Western Europe. In this context of radical secularism and Christophobia, many now believe that Europe should reclaim its Christian identity in order to fill the void of meaning that has overtaken Western Civilization.

Key words: Europe, European Union, identity, spirituality, Christophobia.

Prin Noua Europă înțeleg ceea ce oficial este cunoscut sub numele de Uniunea Europeană, o construcție formată, în prezent, din 28 de state (27 dacă Marea Britanie se retrage), dar rămânând deschisă pentru primirea altora, într-un viitor mai mult sau mai puțin îndepărtat. În maxima ei extensie, UE ar putea să coincidă cu Europa tradițională care, în prezent, cuprinde 50 de state (lucru, ce-i drept, greu de anticipat dată fiind situația actuală de pe continent).

Premisa (ipoteza de lucru, punctul de plecare), ideea centrală și concluzia studiului de față ar putea fi astfel sintetizate: Europa (Noua Europă) se confruntă, în prezent, cu o gravă criză de identitate. Este vorba de stratul cel mai profund al identității. Europa s-a îndepărtat treptat de rădăcinile istorice ale identității sale renunțând la moștenirea sa culturală care i-a asigurat perenitatea timp de peste 2000 de ani. Astăzi, Europa se confruntă cu numeroase provocări care-i șubrelesc identitatea, dar dintre acestea, cea mai gravă consistă, după părerea mea, în declinul spiritualității creștine, cu deosebire în țările Europei Centrale și de Vest.

Majoritatea autorilor care, de-a lungul timpului, s-au

aplecă cu seriozitate asupra identității europene recunosc că Europa este rezultatul confluentei (interferenței) dintre trei moșteniri majore: moștenirea greacă (ceea ce unii numesc „Miracolul grec” sau „Minunea greacă”, în limbajul mai autohton al lui D.D. Roșca); moștenirea romană (dreptul roman, ideea de cetățenie, instituțiile publice, mai ales cele din perioada republicană etc.) și moștenirea iudeo-creștină.

Am să mă refer, în cele ce urmează, doar la aceasta din urmă plecând de la ideea că aceasta este cea care a dat Europei identitatea ei cea mai profundă.

De regulă, atunci când se vorbește de moștenirea iudeo-creștină (termenul este agreat de unii, contestat de alții; depinde cu ce conotație îl utilizăm și ce vrem să transmitem prin utilizarea lui: dacă vrem să scoatem în evidență diferențele dintre iudaism și creștinism, atunci termenul poate crea probleme de ordin teologic, fiind vorba, totuși, de două religii distincte; dacă vrem să evidențiem continuitatea dintre cele două religii, continuitate care face, în prezent, obiectul multor studii și cercetări, atunci sintagma pare a fi una adecvată), există tentația de a vorbi despre aceasta în termeni foarte generali și abstracți. În ce mă privește, am să-ncerc să schițez (punctez) cât se poate de riguros în ce constă esența acestei moșteniri.

Cred că putem face acest lucru, încercând să decelăm diversele planuri în care această moștenire s-a manifestat (de facto). În planul cel mai general, moștenirea iudeo-creștină ar putea fi exprimată printr-un singur cuvânt: Biblia (Vechiul și Noul Testament). Biblia este o carte complexă și completă și dacă folosim calificativul „cea mai”, nu cred că greșim cu ceva. Este cartea cea mai citită din lume, cu peste 3, 9 miliarde de exemplare vândute. Este tradusă în 2527 de limbi și se fac eforturi pentru traducerea ei în restul de 1967 de limbi. Este cartea cea mai dezbătută, mai admirată, dar și mai contestată, din întreaga istorie a umanității. Biblia

reprezintă o revelație completă, totală; în paginile ei găsim învățături, revelații (descoperiri) și idei despre tot ceea ce există. Totuși, se pot decela câteva planuri de referință.

1. Primul plan în care s-a manifestat moștenirea iudeo-creștină este planul teologic. Din rațiuni ușor de înțeles nu voi face referință la el; voi spune numai că este planul preeminent de care, într-un fel sau altul, atârnă toate celelalte.

2. Al doilea plan, în ordinea relevanței, este planul antropologic. Antropologia este știința despre om. Iudeo-creștinismul ne oferă cea mai complexă viziune asupra umanului. Începând cu cartea Genezei, omul ne este prezentat ca o creatură aparte, concepută și creată după prototip divin, „după chipul” și „după asemănarea” Dumnezeirii Trinitare. Este singura ființă despre care Biblia ne spune că a fost creată în acest fel. Acest fapt face din om o creatură aparte, privilegiată. În celebra cuvântare rostită de Apostolul Pavel în Areopagul atenian, la provocarea filosofilor stoici și epicureici, acesta rezumă, într-o singură propoziție, statutul aparte al omului. „Suntem de neam din Dumnezeu”, spune Apostolul. În altă parte se spune chiar că suntem dumnezei (cu „d” mic, ce-i drept și nici n-ar avea cum să fie altfel). Nu cred să existe ceva pe lumea aceasta și dincolo de ea care să poată să rivalizeze, în importanță, cu acest statut. A fi din neamul Celui ce a creat întregul univers este cel mai important statut pe care o ființă îl poate avea. Faptul că am fost creați după chipul și asemănarea lui Dumnezeu presupune că am moștenit de la El o serie de atribute, însușiri, dispoziții etc. Această viziune despre om care a dominat cultura europeană până când Darwin publică *Originea speciilor* (1859) și apoi *Descendența omului* (1871) are o importanță capitală pentru întreaga istorie și cultură europeană. În ce mă privește, sunt de părere că acesta este aspectul din Creștinism care a făcut posibile marile realizări ale Europei. Relativ recent, un autor francez, Jean-Louis Harouel, jurist și profesor universitar, a scris o

carte intitulată: *Le Vrai genie du Christianisme* (aluzie la *Geniul Creștinismului* a lui Chateaubriand) în care încearcă să argumenteze că toate performanțele notabile ale Europei se datorează separării dintre puterea temporală și puterea spirituală pe care Creștinismul a promovat-o. Personal, consider că marile performanțe europene își au mai degrabă explicația în viziunea despre om promovată de Creștinism. Este vorba de acel *homo creator*, omul capabil să creeze propria sa lume operând cu dispozițiile și capacitățile puse în el de Dumnezeu.

3. Al treilea plan este planul axiologic. Axiologia este știința despre valori. În acest context, trebuie spus că Iudeo-Creștinismul ne oferă cea mai completă și cea mai complexă scară de valori din câte au fost avansate vreodată. Spun acest lucru ca unul care am studiat cele mai importante sisteme de gândire ale umanității (în calitate de profesor de Etică și Istoria ideilor politice la Universitatea Babeș-Bolyai). În Biblie, citită corect și fără prejudecăți de o natură sau alta (Biblia are dreptul cel puțin la un tratament egal cu al oricărei alte cărți din cultura lumii), găsim cea mai completă scară de valori. În fruntea acestei scări, se situează celebra triadă pauliană: Credința, Speranța, Dragostea, cea mai mare dintre ele fiind, potrivit Apostolului, Dragostea. Urmează valorile pe care vechii greci le considerau, în linia de gândire a lui Platon, „valori eterne” și pe care

Platon, pentru a le feri de perisabilitate, le plasa într-o lume suprasensibilă. Este vorba de valori precum: Adevărul, Dreptatea, Binele, Frumosul.

Urmează, în ordine, alte valori precum iertarea, bunătatea, pacea, buna înțelegere, altruismul, caritatea, datoria, respectul autorității, respectul persoanei și al demnității umane, respectul drepturilor omului, apoi, cele trei valori înscrise pe steagul Republicii Franceze: libertate, egalitate, fraternitate și, cu siguranță, lista nu se încheie aici.

4. Al patrulea plan este planul etic. Iudeo-

Creștinismul a oferit lumii principii și valori etice universale care n-au fost egalate până astăzi. Și, dacă vi se pare exagerată o asemenea afirmație, vă provoc să vă gândiți la următoarele situații: Ce-ar fi fost „poporul ales”, Europa, lumea occidentală sau lumea, în general, fără Cele Zece Porunci (Decalog)? Să ne imaginăm, bunăoară, că majoritatea oamenilor ar refuza să respecte norme precum: „Să nu minți”, „Să nu furi”, „Să nu ucizi” Ar putea umanitatea supraviețui și conviețui în aceste condiții? Evident, nu. Tot astfel, ne putem întreba cum ar arăta lumea dacă ar fi respectate poruncile din Predica de pe munte, forma cea mai înaltă, sublimată, a moralei creștine? Cum ar arăta lumea în care ne-am iubi dușmanii în loc să-i urâm, în care am fi dispuși să întoarcem și celălalt obraz? etc. Găsim, totodată, în Biblie o concepție aparte cu privire la originea binelui și a răului, iar în Epistola către Romani (cap. 12: 17 - 21), Apostolul Pavel ne oferă o deontologie pe care creștinii sunt îndemnați să o urmeze în toate circumstanțele în care simt puși. Printre trăsăturile eticii creștine, aș mai aminti: caracterul cristocentric (Iisus este modelul absolut al moralei creștine și, de fapt, al întregii învățăături creștine), caracterul deontologic, caracterul non-relativist etc. Spre deosebire de multe etici seculare, etica creștină se înfățișează ca o etică axată pe „remediul răului prin bine” în revers, etica puterii, așa cum este descrisă aceasta în paginile *Principelui* de către Machiavelli, preconiza remedial răului prin rău.

5. O viziune despre Istorie, singura viziune în care, după cum afirma Paul Ricoeur, Istoria capătă un sens. Această viziune este ilustrată în cartea Daniel, din Vechiul Testament, dar, de fapt, ea se poate discerne în tot cuprinsul Bibliei.

6. Premise pentru înțelegerea profundă a culturii rezumabile în următoarele: Dumnezeu l-a echipat pe om, atunci când l-a conceput și creat după model divin, cu o serie de dispoziții, capacități, facultăți, talente astfel

precum capacitatea de cunoaștere, capacitatea de creație, capacitatea de comunicare, capacitatea de a trăi în comuniunea semenilor săi, etc. Punând în lucru aceste capacități cu care Creatorul l-a înzestrat, omul a creat cultura și civilizația care reprezintă realizări exclusiv umane.

Aceasta este, schițată foarte pe scurt, moștenirea la care Noua Europă a renunțat „oficial” cu prilejul dezbaterii și adoptării Tratatului pentru o Constituție Europeană. Noua Europă s-a desprins, în acest fel, de rădăcinile ei identitare, cu consecințe greu de estimat în acest moment. Dar, acela n-a fost decât momentul de vârf. Detașarea Europei de moștenirea iudeo-creștină a început cu câteva secole în urmă fiind marcată de momente de ruptură. Iată punctate câteva din aceste momente:

1. Renașterea cu tendințele ei antropocentrice, exprimate de Pico della Mirandola în *De dignitate homini* și cu considerarea Creștinismului drept o religie slabă (Machiavelli).

2. Iluminismul secolului al XVIII-lea considerând religia o formă de supersitie și ignoranță care ar urma să dispară odată cu răspândirea culturii și științei (cunoașterii).

3. Secolul al XIX-lea, secolul marilor atei: David Strauss, celebrul autor al celei mai nocive cărți despre Viața lui Iisus, carte care l-a impresionat profund pe Nietzsche, Ludwig Feurbach, pentru care nu Dumnezeu l-a creat pe om, ci omul l-a creat pe Dumnezeu, Marx pentru care religia era „opiu pentru popor”, ș.a. Nietzsche, celebrul autor al afirmației: „Dumnezeu e mort” (afirmație pusă, la început, în gura unui Nebun, a unuia care a pierdut sensul), un ateu convins, „ateu din instinct”, cum o spune el însuși, în *Ecce Homo* și, de departe, cel mai înveterat adversar al Creștinismului pe care nu ezita să-l considere „drept unicul mare blestem, singura mare corupere internă, singurul mare instinct al urii (...), unica pată rușinoasă, nemuritoare a omenirii” (v. *Antihristul*,

Cluj-Napoca, Biblioteca Apostrof, 2003, p.104) a avut cel mai mare impact asupra filosofiei și culturii secolului XX. Nu fără argumente solide, el a fost considerat un „precursor al secolului XX” și un precursor al postmodernismului care va lua avânt în ultima parte a secolului XX.

4. Secolul XX, în fine, puternic marcat, cum spuneam, de ideile lui Nietzsche, de ateism, împodobit cu aura științei (Freud) de secularism, de relativism. Ca și precedentul secol, domină ideea că religia va dispărea, într-o zi, că lumea, așa cum spunea Max Weber, va fi „dezvrăjită”, iar Rațiunea va domina în toate planurile. Printre adversarii cei mai periculoși ai Creștinismului în acest secol, aș atrage atenția asupra postmodernismului relativist, deconstructivist. Acesta este un adversar insidios care, în numele unei libertăți iluzorii și a unei toleranțe fără granițe declară incredulitatea față de toate marile narațiuni, începând cu narațiunea biblică.

Un moment semnificativ din istoria secolului XX, „un secol al extremelor”, cum a fost caracterizat” de istoricul britanic E. Hobsbawm, „un secol în criză, un secol al crizelor”, cum îl numea E. Morin, l-a reprezentat „Anul 1968” Anumiți istorici consideră evenimentele Anului 1968 mai relevante, prin efectele lor, chiar decât Revoluția Franceză din 1789 despre care unii au spus că reprezintă evenimentul care a inaugurat lumea modernă. Anul 1968 a declanșat o criză profundă de autoritate în toate planurile și a creat condițiile pentru afirmarea postmodernismului marcând, totodată, unul din atacurile cele mai vehemente împotriva Religiei, în general, și a Creștinismului în special. Aș atrage atenția, în acest context, asupra câtorva sloganuri care s-au vehiculat atunci de către tineretul răzvrătit: „Chiar dacă Dumnezeu există, el ar trebui suprimat”, „Decreștinați Sorbona”, „Este interzis a interzice”, „Fiți realiști, cereți imposibilul”, „Luați dorințele voastre drept realitate”, „Visul este realitate”, „Eu am ceva de spus, dar nu știu ce”, „Aleargă camarade,

lumea veche este în urma ta", „Jos societatea de consum", „Baricada închide strada, dar deschide calea", „Puterea este la capătul puștii: Este pușca la capătul puterii?", „Formați comitete de visuri", „Speranța noastră nu poate să vină decât din fără speranță", „A dori realitatea este bine, a realiza dorințele este mai bine", „Respectul se pierde. Nu mergeți să-l căutați!", „Mandarinul este în voi", „Nu se va revendica nimic. Nu se va cere nimic. Se va lua. Se va ocupa", „Nu mai luați ascensorul. Luați puterea!", „Acesta nu este decât un început, să continuăm lupta", „Nu vă mai murdăriți, murdăriți-i pe alții" Cum se știe și așa cum reiese și din aceste sloganuri, ideologia mișcărilor de tineret din 1968 a fost una eterogenă, îmbinând elemente de anarhism, socialism, marcuseanism, cu elemente postmoderne (Nietzsche, Foucault ș.a.), mișcarea hippie etc.

Criza identitară exprimată prin detașarea Noii Europe de tradiția iudeo-creștină s-a manifestat, în termeni oficiali, odată cu dezbaterea și adoptarea Tratatului instituind o Constituție a Europei. Punctul cel mai controversat a fost cel referitor la includerea, în Preambulul Tratatului, a unei referințe explicite la Creștinism sau la tradiția iudeo-creștină (o formulă mai larg agreată decât prima). Textul Tratatului a fost elaborat de o Convenție al cărei Președinte a fost Valérie Giscard d'Estaing, fost Președinte al Franței. În calitate de autor al Preambulului, acesta s-a opus cel mai mult includerii oricărei referințe la Creștinism în textul Preambulului. Argumentul invocat de fostul președinte francez a fost unul cât se poate de pueril: „Franța e stat secular și n-ar agreea im asemenea gest" Pozițiile s-au radicalizat, dar, în cele din urmă, adversarii referinței la tradiția iudeo-creștină au câștigat partida, în ciuda faptului că erau, totuși, minoritari în Parlamentul European. Tratatul a fost, cum se știe, respins, în prima fază, prin referendum, de francezi și olandezi, dar textul, cu unele modificări, s-a regăsit în Tratatul de la Lisabona care, în cele din urmă, a

fost adoptat de către toate țările membre UE.

Faptul acesta a provocat reacții diferite în rândul diverșilor autori. Unii au spus că o asemenea referință era, în principiu, nejustificată într-un tratat constituțional. Alții, au considerat că și fără o referință explicită, valorile tradiției iudeo-creștine se regăsesc, oricum, în cultura și civilizația Europei. În fine, unii au considerat gestul ca exprimând atitudinea cristofobă a Noii Europe. Printre aceștia merită a fi reținute două nume: cel al lui J.H.H. Weiler, autorul cărții *Un Europa Cristiana* și cel al lui George Weigel, autorul cărții *The Cube and the Cathedral*. Amândoi consideră că Europa suferă, în acest moment, de christofobie, termen inventat de Weiler și preluat de George Weigel (în *The Cube and the Cathedral*), la scurt timp.

Un lucru trebuie spus cu claritate. Tratatul a fost mai curând un pretext pentru afirmarea unei atitudini ce s-a cristalizat în timp și care a declanșat, de fapt, actuala criză de identitate a Noii Europe.

Există numeroase cauze și provocări la adresa identității europene, în prezent. Totuși, cea mai mare provocare rămâne, după părerea mea, declinul spiritualității creștine în țările Europei de Vest, membre ale UE. Asupra acestui aspect esențial aș dori să mă opresc în cele ce urmează. Nu înainte, însă, de a defini termenul de spiritualitate creștină.

S-a glosat destul de mult pe marginea a ceea ce înseamnă spiritualitate, în general, și spiritualitate creștină, în special. În ciuda acestui fapt, termenul rămâne ambiguu. Există multe definiții, dar puține se remarcă prin claritate. Or, într-o definiție claritatea este o virtute esențială. O definiție clară, cea mai clară pe care am întâlnit-o, este cea a belgianului Armand Veilleux, abatele Mănăstirii de Scourmont.

Cuvântul „spiritualitate” remarcă Veilleux, este construit plecând de la cuvântul „spirit”. Spiritualitate înseamnă, deci, o manieră de a trăi în comuniune profundă

cu Spiritul. În viziunea lui Veilleux există mai multe spiritualități, dar acestea toate au în comun acceptarea existenței unei realități numite „spirit”. Cuvântul spiritualitate, atunci când vizează domeniul religiei (se vorbește și de o spiritualitate atee), semnifică, în percepția lui Armand Veilleux, deopotrivă o anumită atitudine religioasă, o manieră de a trăi relația cu Dumnezeu precum și un ansamblu de practici vizând a favoriza sau a nutri această relație. În ciuda diversității abordărilor, pot fi identificate câteva elemente comune ale tuturor spiritualităților. Un prim element comun este acceptarea existenței unei realități care se cheamă spirit. Un al doilea element care decurge din primul, este posibilitatea pentru ființa umană de a face experiența existențială a acestei realități, și deci de a avea o „experiență religioasă”. Dacă se acceptă aceste premise, se va deduce de aici că toate spiritualitățile vor corespunde unei maniere de a trăi această experiență spirituală, de a o exprima în concepte, de a-i păstra amintirea în tradiții și cutume religioase și de a o interpreta în cadrul diverselor sisteme de gândire.

Veilleux distinge astfel trei nivele ale spiritualității: mai întâi, nivelul experienței însăși, apoi memoria (colectivă) a experienței și, în fine, interpretarea experienței. Nivelul experienței este acela al credinței, cel al memoriei colective a experienței este acela al religiei, iar cel al interpretării experienței este acela al filosofiei și teologiei. (Armand Veilleux, *Y a-t-il plusieurs spiritualités?* conferință rostită la Chimay pe 18 aprilie 2008, în cadrul unei reuniuni plurale: catolici, protestanți și laici organizate de Consiliul Local de Pastorală al comunității parohiale din Chimay).

Cât privește spiritualitatea creștină, aceasta înseamnă, pentru Veilleux, o viață umană care se străduiește să fie trăită sub formă de comuniune constantă cu Dumnezeu: comuniune care se încarnează – și trebuie să se încarneze – în comuniunea cu alți creștini și, de asemenea, cu toți bărbații și femeile, inclusiv aceia ai

tuturor religiilor și ai tuturor culturilor; în comuniunea cu societatea umană și cu cosmosul. Acesta este esențialul spiritualității creștine: o viață trăită în spirit, adică în comuniune sau dragoste cu ceilalți.

Spiritualitatea creștină este o viață trăită „în Spiritul lui Dumnezeu”, deci o viață de comuniune cu Dumnezeu încarnându-se în toate sectoarele existenței umane. Există – potrivit lui Veilleux – mai multe spiritualități, dar calitatea proprie fiecăreia rezidă în capacitatea sa de a face să trăiască în comuniune profundă cu Spiritul. Veilleux conștientizează faptul că spiritualitatea creștină se află în impas, cu alte cuvinte că ea traversează o criză. Este vorba de o criză ce afectează toate nivelele spiritualității începând cu credința și terminând cu interpretările teologico-filosofice.

Care simt manifestările crizei spirituale sau spiritual-morale în Noua Europă? Prima manifestare și cea mai importantă este apostazia sau lepădarea de credință. Este o tendință pe care Biblia a anticipat-o în termeni lipsiți de echivoc, tranșanți (a se vedea 2 Tesaloniceni 2: 3) sau în formă interogativă (a se vedea pilda judecătorului nedrept, în Luca 18: 8). Este vorba, desigur, aici, nu de orice fel de credință, ci de credința adevărată. Cineva ar putea să-ntrebe ce este credința adevărată? Pentru mine, credința adevărată este „credința care lucrează prin dragoste” (sintagmă biblică utilizată de Apostolul Pavel în Epistola către

Galateni 5: 6). O credință care este animată (motivată) de ură, care inspiră violență este o credință falsă, periculoasă. Vedem manifestările ei în actele de terorism care au zguduit SUA și Europa, în ultimii ani. Există mai multe modalități prin care se poate testa (verifica) credința adevărată: testul introspecției (pe care Pavel îl recomandă Conținutului; v. 2 Corinteni 13: 5), testul rugăciunii, testul faptelor, testul sociologic (evocat de sociologul Mattei Dogan), dar, mai presus de toate, există testul dragostei *agape*, valoarea supremă a Creștinismului

(voi reveni asupra acestui subiect). O altă manifestare a crizei spiritual-morale constă în declinul accelerat al practicilor și credințelor religioase în țările Europei Occidentale, fenomen manifestat mai cu seamă în ultimele decenii ale secolului XX. Fenomenul a fost analizat cu foarte multă competență de sociologul francez (de origine română), Mattei Dogan (v. M. Dogan, „Declin accéléré des croyances religieuses dans les pays de l'Europe Occidentale”, în *Revue Internationale des Sciences Sociales*, septembrie, 1995 și „The Decline of Traditional Values in Western Europe: Religion, Nationalism, Authority”, în *International Journal of Comparative Sociology*, 1998).

Potrivit lui Mattei Dogan, în ultimele decenii ale secolului XX s-a produs un declin rapid al credințelor religioase în aproape toate țările Europei, în unele țări acest declin a început mai devreme, dar s-a accelerat în ultimele trei decenii ale secolului trecut.

Sociologul francez distinge între două categorii de agnosticism: elitist și popular. Dacă în trecut, agnosticismul s-a manifestat în rândul elitelor, în cercuri privilegiate, precum în cetățile italiene în epoca Renașterii, la curtea lui Frédéric cel Mare, în jurul lui Voltaire sau la curtea împărătesei Ecaterina, ori în Parisul dinaintea Revoluției, astăzi eroziunea credințelor are loc la nivelul maselor. Nu există, conform sociologului francez, filiație între cele două forme de agnosticism: cel elitist și cel popular. Agnosticismul elitist era cinic. Reprezentantul său cel mai ilustru a fost Voltaire. Pentru acesta, ateismul era și trebuia să rămână un privilegiu al elitei. Dumnezeu era „Jandarmul” ordinii stabilite și al moralei care justifica ierarhiile sociale. Privilegiați ai ordinii stabilite, filosofi atei nu făceau prozelitism. Ei n-au fondat o mișcare ateistă. Marxiștii sunt primii propagatori ai ateismului în mase, în particular, crede M. Dogan, printre muncitorii industriali. Se știe, bunăoară, că Marx percepea religia ca fiind „opiu pentru popor”.

Declinul credințelor religioase în rândul populației europene în epoca recentă răspunde, potrivit lui Mattei Dogan, la o altă cauzalitate sociologică. Caracteristica esențială a acestui declin în mase nu este ateismul rezonat (*l'athéisme raisonné*), ci replierea în indiferență religioasă, fenomen de o amploare fără egal în istoria Creștinismului. Acest declin frapează prin rapiditatea sa. Astfel, Creștinismului i-au trebuit mai bine de o mie de ani pentru a se răspândi în toată Europa și nu a devenit general decât în virtutea principiului *cujus regio, ejus religio*. Pe atât de frapant și de contrastant este declinul său precipitat din ultimele decenii.

Mattei Dogan are în vedere, în cercetările sale, în principal Europa Occidentală, ce-i drept, iar fenomenul vizibil în această parte de lume contrastează cu restul lumii unde pare să se înregistreze, dimpotrivă, o resurgență a pasiunilor religioase (fenomenul este mai pregnant în emisfera sudică).

Declinul religiei apare clar în practica religioasă, cu deosebire în asistența la slujbă și în observanța anumitor rituri. Sociologi precum S. Acquaviva au oferit o explicație a acestui fenomen. El a arătat că în prima fază cea care intră în declin este practica religioasă. Declinul credințelor urmează după aceea.

Istoricul și politologul francez René Rémond era de părere că momentul de cotitură în această eroziune accelerată a credințelor religioase în țările Europei Occidentale l-au reprezentat anii 1960. Acesta este frapat de schimbarea de atitudine cu privire la Creștinism și conchide că „intrăm într-o societate postcreștină” (v. *Le Christianisme en accusation*, 1999, p. 22).

Ceea ce este interesant de subliniat este faptul că credința reprezintă un fapt social observabil. Desigur, admite Mattei Dogan, nimeni nu poate demonstra sociologic că Dumnezeu există sau nu există și cu siguranță că nu aceasta este menirea sociologiei și a sociologului. În schimb, se poate releva sociologic dacă

Dumnezeu este sau nu prezent în spiritul oamenilor, în mințile lor. Din punctul acesta de vedere, cercetarea sociologică a făcut pași considerabili. Astfel, dacă în trecut, în studiile sociologice asupra credințelor religioase se puneau întrebări de genul: „Credeti în Dumnezeu?”, întrebări care provocau, cel mai adesea, răspunsuri simplificatoare, dihotomice, astăzi chestionarele (întrebările) sunt considerabil mai complexe și mai nuanțate, iar răspunsurile simt și ele pe măsură. Pentru a ilustra acest fapt, Mattei Dogan se folosește de cercetările (sondajele) realizate în cadrul Internațional Social Survey Programme. Ceea ce atestă majoritatea sondajelor este o scădere a intensității și calității credinței. Mai mult de trei sferturi dintre cei intervievați, bunăoară, sunt de părere că Biblia e o sumă de fabule, legende, evenimente istorice și învățături scrise de oameni fără inspirație divină și mulți consideră că Dumnezeu nu e o persoană, în ce privește opțiunile valorice, foarte mulți oameni sunt tentați să considere familia, munca și cercul de prieteni – și chiar și politica – mai importante decât religia. Europa reprezintă, cum spuneam, o excepție, în majoritatea regiunilor lumii putându-se vorbi de o renaștere spirituală.

Majoritatea europenilor sunt ei încă religioși? se întreabă Mattei Dogan. Pentru a da un răspuns la această întrebare, sociologul francez analizează mai multe aspecte astfel precum asistența la slujba duminicală, rugăciunea, căsătoria religioasă, nașterea și înmormântarea și ajunge la concluzia că tot mai mulți europeni, mai ales din Vestul și Centrul continentului, acordă din ce în ce mai mică importanță acestor manifestări. Lucrurile nu stau mai bine nici în ceea ce privește aspecte de fond precum: credința în lumea de dincolo, credința în nemurirea sufletului, credința în rai și iad etc.

În percepția lui Mattei Dogan, una din rațiunile eroziunii religiei este nivelul relativ scăzut de încredere în Biserică, în calitatea ei de instituție. Astfel, într-o anchetă realizată în 28 de țări, în 11 numai majoritatea admite că

are încredere în Biserică în calitatea acesteia de instituție. Cele 11 țări sunt: Polonia, Islanda, Irlanda de Nord, Italia, Portugalia, Belgia, Ungaria, Estonia, Lituania, Letonia și România.

Un alt aspect analizat privește problemele morale și sociale. Aduce Biserica răspunsuri la problemele morale ale indivizilor, la problemele care se pun în viața de familie sau la problemele sociale de astăzi? La aceste chestiuni, cei mai mulți respondenți dau un răspuns negativ, cu excepția irlandezilor și italienilor. Pentru majoritatea populației, așadar, Biserica nu aduce un răspuns la problemele care se pun în societatea contemporană. Dimpotrivă, Biserica recomandă soluții pe care o parte însemnată a populației le dezaprobă, cum ar fi, bunăoară, răspunsurile la problema avortului, a divorțului, eutanasiei, vieții erotice, dezacord evidențiat de numeroase anchete efectuate pretutindeni în Europa.

Reculul credinței se manifestă cu deosebire în rândul populației tinere, populația mai în vârstă rămânând fidelă dogmelor fundamentale. Una peste alta, numărul necredincioșilor și al indiferenților rămâne neverosimil de mare pentru un continent care a fost primul continent în întregime creștinat de pe mapamond. Totuși, este de părere Mattei Dogan, expresii precum „eră postcreștină”, „păgânism”, sau „agonia creștinismului” sunt excesive. Ele reflectă mai curând neliniștea celor care le utilizează decât realitatea *de facto*. Sociologul francez crede că adevăratul pericol nu este agnosticismul, ci neînțelegerea dintre ierarhia ecleziastică și o mare parte a populației din Europa de Vest, în Est situația fiind oarecum diferită.

Suntem, consideră Dogan, în prezența unui fenomen pe care l-am putea numi „ataxie socială”. Ierarhia Bisericii merge într-o direcție, în timp ce majoritatea populației merge în sens opus. Sau, cum spune René Rémond: „Comunitatea eclesială și societatea civilă trăiesc din ce în ce mai mult pe ritmuri dezacordate”.

După treisprezece secole de creștere și difuzare și

șapte secole de supremație spirituală, Europa, crede Mattei Dogan, va deveni, într-o zi, fie că se dorește sau nu, un continent în care Biserica, în calitate de instituție, nu va mai reprezenta aspirațiile majorității oamenilor.

Desigur, punctul de vedere al lui Mattei Dogan nu este împărtășit de toți sociologii. Andrew Greely, bunăoară, percepe lucrurile diferit. Totuși, se impune să remarcăm că analizele sale sunt mult sub valoarea și finețea analizelor și diagnozelor realizate de sociologul francez de origine română. Așa se explică de ce am insistat, în paginile de față, atât de mult asupra lor.

O manifestare destul de pregnantă, în ultimul timp, a crizei o reprezintă proliferarea falselor credințe. Potrivit lui Derek Prince, un cunoscător în domeniu, sunt false, din punctul de vedere al viziunii creștine, următoarele credințe: antropozofia, liturghia neagră, copiii lui Dumnezeu, mișcarea „Christadelphos”, Știința Creștină, francmasoneria, mișcarea *Inner Peace* (pacea interioară), martorii lui Iehova (*Studentii Dawn Bible*), mormonii (Biserica lui Christos și a sfinților de pe urmă), mișcarea *New Age*, Biserica *Religious Science* („știința religioasă” cunoscută și ca „religia minții”), ordinul *Rosae Crucis*, scientologia, Spiritual Frontiers Fellowship (SFF sau *Frontierele Părtășiei Spirituale*), spiritualism, teozofie, Biserica Unificării (mișcările *Moon* și *One World Crusade*), Biserica Unitariană.

De asemenea, religiile sau sectele estice, cum ar fi Baha-i, budismul, confucianismul, Divine Light Mission, cei ce sunt guru, Hare Krishna, hinduismul, șintoismul, meditația transcendențială, yoga (Derek Prince, *Binecuvântare sau Blestem*, Editura Neemia, 2010, pp. 85 – 86).

În realitate, lista este cu mult mai lungă. Manifestarea cea mai frapantă a crizei rămâne, însă, cristofobia. Termenul a fost inventat recent, de către J.H.H. Weiler, un evreu practicant, profesor de Drept European la Universitatea de Stat din New York, dar fenomenul este, în

realitate, foarte vechi. Practic, *christofobia* (însemnând literal teama de Christos) s-a născut odată cu nașterea lui Iisus Christos. Biblia vorbește explicit, în această privință, cu toate că nu utilizează termenul ca atare. Ea semnalează și anticipează doar fenomenul (a se vedea cartea *Faptele Apostolilor*).

Dacă alegem să vorbim despre criza spiritual-morală, atunci ar trebui să adăugăm manifestărilor deja semnalate altele precum: degradarea moralei publice și a moralității individuale, legalizarea păcatului, etc. De ce se tem europenii de Iisus Hristos? Sunt europenii singurii cristofobi sau sunt ei mai cristofobi decât alții? Depinde de cine îi comparăm. Dacă îi comparăm cu americanii, de pildă, putem spune că da, europenii sunt, în aparență, mai christofobi decât locuitorii Lumii Noi. Dacă îi comparăm cu mișcările pentecostale carismatice din emisfera sudică (Africa, America Latină, Australia), atunci, în mod cert, europenii ies prost la socoteală.

Un lucru este cert: Europa suferă de cristofobie, iar această atitudine îi afectează identitatea cea mai profundă, straturile cele mai adânci ale identității.

Ce este de făcut? Cum poate fi depășită criza de identitate? Mai multe scenarii au fost imaginate, mai multe diagnoze au fost realizate, mai multe soluții au fost avansate. Mă voi referi, în cele ce urmează, la câteva dintre acestea, într-o manieră foarte succintă.

Un prim scenariu ar putea fi derivat din textele lui Nietzsche. În viziunea lui Nietzsche, Creștinismul reprezintă o specie periculoasă de nihilism pe care Europa va trebui să-l abandoneze dacă dorește să se salveze. Și nu doar Europa, ci lumea în ansamblul ei. În locul Creștinismului și a valorilor sale, Nietzsche propune o reevaluare, la scară planetară, a tuturor valorilor, fapt ce ar duce la substituirea valorilor creștine cu valorile vieții, ale Voinței de putere și ale Supraomului. Este însă greu să ne imaginăm o lume în care omul este considerat un sfârșit, o punte între maimuță și supraom, în care

Dumnezeu e declarat „mort” și, de fapt, „toți zeii sunt morți pentru ca Supraomul să trăiască” Dar, ce este Supraomul? Dacă parcurgem cu atenție *Așa grăit-a Zarathustra*, cartea de căpătâi a lui Nietzsche, considerată de acesta drept cea mai importantă carte pe care germanii și nu doar ei au avut-o vreodată, „a cincea Evanghelie”, cum o numește însuși filosoful, o să rămânem descumpăniți în fața acestui monstru numit „Supraom”. În *Ecce Homo*, lucrarea cu caracter autobiografic a lui Nietzsche, acesta atrăgea atenția celui care ar încerca să-și imagineze Supraomul, să nu se gândească în niciun caz la Parsifal, ci mai curând la Cesare Borgia, prototipul omului politic ideal din *Principele* lui Machiavelli, unul dintre puținii autori pe care Nietzsche i-a apreciat. Oricum, e greu să ne imaginăm o lume mai bună pornind de la morala lui Zarathustra, principalul purtător de mesaj (cuvânt) al lui Nietzsche.

Un alt scenariu, situat la polul opus celui nietzscheean, este cel imaginat de Nicolae Berdiaev, în lucrarea *Un Nou Ev Mediu*. Berdiaev pleacă de la premisa că: „În istorie, ca și în natură, există un ritm, o succesiune ritmică de epoci și perioade; o alternanță de diferite tipuri de cultură, de flux și reflux, de ridicări și coborâri [...]. Se poate vorbi de epoci organice și critice, de epoci diurne și nocturne, „sacre” și „seculare” (v. *Un Nou Ev Mediu*, Editura Omniscope, Craiova, 1995, p. 55). Lumea se află acum într-o epocă de tranziție (Berdiaev se referă, desigur, la timpul său, cartea fiind publicată, pentru prima oară, în anul 1927, dar lucrurile nu s-au schimbat fundamental de atunci). Un Nou Ev Mediu este o metaforă pentru o nouă ordine spirituală care va să vină. „Lumea este într-un haos, dar tinde la elaborarea unei ordini spirituale, a unui univers analog celui din Evul Mediu” (op. cit., p. 68). Lumea veche, cu individualismul, atomizarea, antiumanismul, antiteismul și lăcomia ei va pleca și în locul ei se va instala o nouă lume având o nouă scară de valori. Noul Ev Mediu va însemna avansarea spre „un tip religios

mai ridicat” Toate învățămintele rezultate din individualism se dizolvă. „Liberalismul, democrația, parlamentarismul, constituționalismul, formalismul juridic, filosofia raționalistă și empirică, atâtea fructe ale spiritului individualist, ale autoafirmării umaniste care și-au trăit timpul lor și și-au pierdut semnificația originală; toate acestea sunt declinul zilei, care s-a numit Istorie modernă. La ora crepusculului, toate aceste forme pierd netezimea conturului, omul face față misterului vieții, el se așază în fața lui Dumnezeu și se angajează într-o atmosferă universalistă și cosmică” (op. cit., p. 66). Apelul la un nou Ev Mediu este apelul la o nouă revoluția spirituală, la o reînnoire totală a conștiinței. Omul nu se poate regăsi pe sine decât în prezența lui Dumnezeu. „Acolo unde nu este Dumnezeu, nu este deloc omul. Aceasta este descoperirea experimentală a timpurilor noastre” (Q., p. 62). De aceea, crede Berdiaev, religia nu poate rămâne o afacere privată. „Religia devine, în cel mai înalt grad, un lucru general, colectiv, care conduce întregul rest” (op. cit., p. 62). Berdiaev sesizează criza spirituală majoră a timpurilor moderne și consideră că depășirea ei nu e posibilă fără religie și fără apelul la Dumnezeu. Dumnezeu e singurul care poate reface unitatea omului și a lumii fiindcă El a creat și omul și lumea. Trăim într-o epocă de decadentă, iar salvarea și restaurarea ordinii nu poate veni decât de la Dumnezeu. În opoziție cu Nietzsche, Berdiaev asumă că doar „Creștinismul a fost lumina în întuneric, transmutația haosului în cosmos”, iar ceea ce s-a întâmplat în Evul Mediu rămâne valabil și astăzi. Fără Dumnezeu, fără religie, totul se deșiră. Lumea cade în haos și barbarie. De aceea, un Nou Ev Mediu este necesar pentru salvarea lumii. Noul Ev Mediu nu înseamnă, însă, în judecata lui Berdiaev, nici întoarcerea în urmă la vechiul Ev Mediu și nici distrugerea și abandonarea a tot ceea ce a însemnat lumea modernă, „o mare experiență a libertății”. „Experiența timpurilor moderne nu ne permite să ne reîntoarcem la vechiul Ev Mediu; numai un Ev Mediu nou

e posibil" (op. cit., p. 61).

Noua Evanghelizare reprezintă un proiect inițiat (propus) de Vatican, prin vocea papei Ioan Paul al II-lea. Discuția în jurul acestui proiect a început cu ocazia unei vizite în țara natală, Polonia, a Suveranului Pontif din anul 1979. Proiectul a fost însușit și de succesorul papei Ioan Paul al II-lea, papa Benedict al XVI-lea. Ca urmare, în timpul pontificatului acestuia a fost creat Consiliul Pontifical pentru Noua Evanghelizare, condus de arhiepiscopul Rino Fisichella. Totodată, a fost elaborat un document de lucru privind Noua Evanghelizare (v. *Liniamenta*). De remarcat că Noua Evanghelizare vizează, în mod explicit, Europa și Statele Unite, dar în primul rând Europa.

Un alt scenariu poate fi extras din textele promotorilor secularismului. Aceștia considerau, cu ceva timp în urmă, că secularizarea reprezintă un process ireversibil și că, mai devreme sau mai târziu, Europa, continentul cel mai secularizat de pe mapamond, va deveni postcreștină. Max Weber a vorbit cel dintâi despre „dezvrăjirea lumii” și triumful rațiunii la scară generală. Astăzi, secularismul se află în dificultate, iar unii gânditori astfel precum Peter Berger sau Jürgen Habermas au realizat acest lucru și s-au repliat la timp. Astfel, dacă în textele sale timpurii, Berger susținea ideea secularizării, în ultimele decenii el va reveni recunoscând că s-a înșelat în privința secularismului. În studiul intitulat *The Secularization of the World. A Global Overview*, el consideră că asumția după care trăim într-o lume secularizată este falsă. Dimpotrivă, lumea astăzi, cu anumite excepții, este mai religioasă ca niciodată și în anumite locuri de pe mapamond mai mult decât oricând. Aceasta înseamnă că o întreagă literatură aparținând istoricilor și specialiștilor în științele sociale care a acreditat și alimentat așa numita teorie a secularizării (*secularization theory*) este esențialmente greșită. Cu toate că termenul „teoria secularizării” se

referă la lucrările apărute în intervalul 1950 - 1960, ideea cheie a teoriei poate fi trasată plecând de la Iluminism. Ideea este aceasta: modernizarea conduce în mod necesar la un declin al religiei atât în societate, cât și în mințile indivizilor. În mod sigur, modernizarea a avut anumite efecte secularizatoare, mai mult în anumite locuri decât în altele, dar ea a provocat, totodată, mișcări puternice de contra-secularizare. De asemenea, secularizarea la nivel societal nu este în mod necesar legată de secularizarea la nivelul conștiințelor individuale.

Astfel, propoziția după care modernitatea conduce în mod necesar la declinul religiei este, în principiu, greșită (v. Peter L. Berger, „The Secularization of the World. A Global Overview”, în *The Secularization of the*

World. Resurgent Religion and World Politics, Peter Berger, Ethics and Public Policy Center, Washington, D.C., William M. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1999, pp. 2 - 3). La rândul său, Jürgen Habermas, care cândva se declara ateist metodic, și-a revizuit concepția cu privire la secularizare. El recunoștea că lucrurile nu mai pot fi gândite și înțelese astăzi abstracție făcând de factorul religie. El admite, ce-i drept, că a fost o vreme când, influențat de Max Weber, a subsumat „dezvoltarea religiei în societatea modernă, oarecum grăbit, sub termenul privatizarea conținuturilor de credință”. Astăzi, el recunoaște că nici chiar filosofia nu va putea limita sau înlocui religia (v. Jürgen Habermas, *Texte and Contexte*, Surhkamp, Frankfurt am Main, 1991, p. 141; apud. Andrei Marga, *Religia în era globalizării*, Editura Academiei Române, București, 2014, p. 214). Câteva declarații relative recente ale celui considerat cel mai important filosof în viață, simt de-a dreptul surprinzătoare (șocante). Iată două dintre acestea. „NU m-aș apăra - afirma el - dacă cineva mi-ar spune că însăși concepția mea despre limbă și acțiunea comunicativă orientată spre înțelegere se alimentează din moștenirea creștină”. Afirmatia este cu atât mai surprinzătoare cu cât

vine din partea unui gânditor cu recunoscute afinități de stânga, format în cadrul celebrei Școli de la Frankfurt. Habermas merge chiar mai departe afirmând că „Creștinismul a fost pentru înțelegerea de sine normativă a modernității nu doar o formă premergătoare sau un catalizator. Universalismul egalitar, din care au rezultat ideile de libertate și conviețuire solidară, de autonomie a călăuzirii vieții și emancipării, de morală individuală a datoriei, de drepturi ale omului și de democrație, este nemijlocit o moștenire a eticii iubirii” (J. Habermas, *Zeit der Übergänge*, Surhkamp, Frankfurt am Main, 2002, p. 187; *apud*. A. Marga, op. cit., p. 215). Oricum, resurgența religiei la scara globală, fenomen sesizat de mai mulți autori de relief, reprezintă, astăzi, o tendință ce nu poate fi contestată. Excepție face doar Europa Occidentală și Centrală. „La Revanche de Dieu”, cum spune Gilles Kepel, e un fapt cât se poate de real. Corabia secularismului începe să ia apă pe toate părțile.

Nu lipsesc din ecuație nici scenariile pesimiste sau chiar hiperpesimiste. Un astfel de scenariu ne este oferit de Robert J. Windorf într-un raport publicat în anul 2006, sub titlul „The Future of Religion în Europe?”. Windorf este de părere că viitorul spiritual al Europei va fi determinat de amplificarea luptei dintre forțele tradiționale iudeo-creștine, adepții mișcării seculare în creștere și Islam (afluxul de imigranți de religie musulmană în Europa). Rădăcinile acestei previziuni sunt numeroase. Totuși, cauzele ar putea fi limitate, potrivit lui Windorf, astfel: politicile de imigrație greșite ale țărilor europene occidentale, consecințele integrării europene care a inclus și țări de religie catolică, precum Polonia, Slovacia sau Malta și creșterea influenței mișcării seculare. Noile evoluții indică un declin al Creștinismului în Europa. Cei mai pesimiști văd deja Europa, într-un viitor nu foarte îndepărtat, ca pe un continent islamizat, Eurabia. „Lucru ce ar putea părea ironic având în vedere istoria confruntărilor creștine europene cu Islamul, s-ar putea

(judecând lucrurile în lumina noilor evoluții) ca, de această dată, simluna să învingă crucea". Oricum am privi lucrurile, un fapt este clar: Creștinismul în Europa a suferit un declin în termeni de devoțiune publică în anii ce au urmat celei de-a doua Conflagrații Mondiale.

Un scenariu emanat, de această dată, din mediul evanghelic este cel al „împărăției lui Dumnezeu aici și acum”. Acest scenariu își are începuturile în viziunile lui John Wimber și este continuat, în zilele noastre, de evangheliștii și pastorii grupați în jurul Bisericii din Redding, California. Printre adepții acestui proiect se numără și teologul și evanghelistul roman Joseph Ton. Joseph Ton, licențiat în teologie la celebra Oxford University, trăiește acum în Portland, SUA și este preocupat de ceea ce se numește „cultura împărăției” într-o carte recentă, intitulată *o țară ideală* (Institutul European, Iași, 2014), Joseph Ton imaginează o lume schimbată după principiile biblice. Principiul este că Dumnezeu dorește ca împărăția Lui să devină reală aici și acum și ca voia lui să se facă pe pământ așa precum în cer. E nevoie doar ca creștinii să-și asume statutul de purtători ai împărăției lui Dumnezeu pe pământ și să devină propovăduitori activi ai culturii împărăției.

Un scenariu interesant, inspirat tot de mediul evanghelic, este cel bazat pe credința că mișcarea pentecostală charismatică afirmată cu putere în sudul planetei (Africa, America Latină, Australia) va avea un efect regenerativ și în Europa care-și va putea astfel reface identitatea și unitatea creștine. Printre adepții acestui scenariu se numără profesorul american Harvey Cox, fost profesor la Facultatea de Teologie de la Universitatea Harvard. Cox identifică trei mari perioade în istoria Creștinismului. Prima perioadă este perioada primelor secole de după Iisus Hristos, până la momentul transformării Creștinismului într-o *religio licita*, iar apoi în religia oficială a Imperiului Roman. A urmat o perioadă foarte lungă, de aproximativ 15 secole în care Creștinismul

a fost politizat, Biserica Catolică pliindu-se pe o structură de tip imperial, avându-l în vârful ierarhiei pe Papa. Urmează acum, este de părere Cox, o a treia perioadă când Creștinismul aspiră să revină la modelul din primele secole, bazat pe credința *Faith* și pe manifestarea activă a darurilor Sfântului Duh.

Printre diagnoze, le-aș aminti pe cele avansate, cu câteva decenii în urmă, de Robert Schuman sau de unii autori contemporani, adepți ai ideii după care Europa va fi creștină sau nu va mai fi, la fel cum democrația va fi creștină sau nu va fi deloc. Astfel, pe urmele lui Tocqueville, gânditorul francez din secolul al XIX-lea, dar radicalizând, într-un fel, poziția acestuia, Schuman consideră că, în fapt, Creștinismul oferă cei mai solizi piloni de sprijin pentru democrația modernă și, desigur, implicit și pentru Europa. Europa și democrația vor fi creștine sau nu vor fi. Un punct de vedere similar, dacă nu chiar mai radical a exprimat Hillaire Belloc. Într-un studiu intitulat *Europa și credința*, acesta consideră că: „Europa a fost hrănită de Creștinism și trebuie să continue să fie șlefuită de acesta. Europa trebuie să se întoarcă la credință sau va pieri”.

Întrebare finală

Mai poate oferi ceva, astăzi și în viitor, Creștinismul Noii Europe?

În principiu, întreaga moștenire iudeo-creștină despre care am vorbit în paginile precedente rămâne valabilă. Biblia ne asigură că Dumnezeu nu se schimbă și că Iisus, fondatorul Creștinismului, este același și ieri și azi și în veac. În aceste condiții, tot ce-a oferit Creștinismul Vechii Europe, de-a lungul a două mii de ani, este în măsură să ofere și Noii Europe. Întrebarea este dacă aceasta este pregătită să primească oferta. O ofertă generoasă vizând practic toate sferele vieții.

Însă, marea ofertă a Creștinismului pentru Europa și pentru întreaga lume, rămâne Dragostea agape. Dragostea este marele atu al Creștinismului care poate fi, cum, de

altfel, a și fost considerat drept „religia iubirii” Astfel, Dumnezeu e dragoste. Cea mai mare și cea dintâi poruncă, valabilă deopotrivă în Iudaism și Creștinism, este porunca dragostei. Ceea ce are valoare în Iisus Cristos este, potrivit Apostolului Pavel, „credința care lucrează prin dragoste” (Galateni, 5: 6).

În 1 Corinteni 13: 4 – 7, Apostolul Pavel ne oferă o fenomenologie a dragostei *agape*. Merită să reiterăm, aici, ca de fiecare dată când vine vorba de ceea ce poate să ofere Creștinismul, cele patru versete care descriu, în termeni percutanți, dragostea *agape*.

„Dragostea este îndelung răbdătoare, este plină de bunătate; dragostea nu invidiază; dragostea nu se laudă, nu se umflă de mândrie, nu se poartă necuviincios, nu caută folosul său, nu se mânie, nu se gândește la rău, nu se bucură de nelegiuire, ci se bucură de adevăr, acopere totul, crede totul, nădăjduiește totul, suferă totul”.

Dragostea *agape* este „arma” cu care Iisus a biruit lumea. Este unica valoare care nu va pieri niciodată și care, după cum afirmă Joseph Fletcher, nu poate fi relativizată.

Pe temelia dragostei se poate clădi o identitate și o unitate durabile, apte să înfrunte timpul și să facă față celor mai mari provocări.

În încheiere, dac-ar fi să privesc noua construcție identitară cunoscută sub numele de Uniunea Europeană prin prismă biblică, pasajul care mi se pare cel mai potrivit este cel din Predica de pe munte referitor la omul chibzuit care și-a clădit casa pe stâncă, în opoziție cu omul nechibzuit care și-a clădit casa pe nisip. Au venit ploile, au suflat vânturile, dar casa zidită pe stâncă a rezistat împotriva oricăror încercări în vreme ce casa zidită pe nisip s-a prăbușit. Din multe puncte de vedere, Noua Europă se aseamănă cu casa clădită pe nisip. Dovadă fragilitatea și deruta ei în fața provocărilor și a crizelor recente: criza zonei EURO, criza din Ucraina, criza siriană, criza refugiaților, retragerea Marii Britanii din UE

(Brexitul) etc. Toate acestea arată că Noua Europă stă pe picioare slabe, că identitatea ei este, astăzi, pe cât de ambiguă, de incertă pe atât de fragilă, de vulnerabilă în fața dificultăților.

Bibliografie

Biblia, traducere de Dumitru Comilescu.

Berdiaev, Nicolae, *Un Nou Ev Mediu*, Editura Omniscop, Craiova, 1995.

Berger, P.L., „The Desecularization of the World. A Global Overview”, în vol. *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, ed. by Peter L. Berger, Ethics and Public Policy Center, Whashington D.C., William M. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1999.

Boari, Vasile, *Noua Europa în căutarea identității*, ediția a II-a revăzută, Editura Risoprint, 2016.

Idem, *Creștinism și politică*, Editura Risoprint, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2016.

Cox, Harvey, *The Future of Faith*, Harper One, Harper Collins Publishers, 2009.

Dogan, Mattei, „Declin accéléré des croyances religieuses dans les pays de l'Europe Occidentale”, în *Revue Internationale de Sciences Sociales*, sept. 1995.

Idem, The Decline of Traditional Values în Western Europe: Religion, Nationalisme, Authority, în „International Journal of Comparative Sociology”, 1998.

Kepel, Gilles, *La Revanche de Dieu Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Seuil, Paris, Nouvelle Édition, 2003.

Harouel, Jean-Louis, *Le Vrai Génie du Christianisme: Laïcité, Liberté, Développement*, Jean-Cyrille Godefroy Editions, 2012.

Machiavelli, Niccolò, *Principele*, trad. Nina Façon, în voi. *Măștile puterii*, Editura Institutul European, Iași, 1996.

Marga, Andrei, *Religia în era globalizării*, Editura Academiei Române, București, 2014.

Mirandola, Pico della, *Despre demnitatea omului*, în vol. G. Pico della Mirandola, *Raționamente sau 900 de teze. Despre demnitatea omului*, Editura Științifică, București, 1991.

Morin, Edgar, *Gândind Europa*, Editura Institutul European, Iași, 2008.

Nietzsche, Friedrich, *Ecce homo*, Humanitas, București, 1991.

Idem, *Așa grăit-a Zaratuștra*, Humanitas, București, 1994.

Idem, *Voința de putere*, Editura AION, Oradea, 1999.

Idem, *Antihristul*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 2003.

Prince, Derek, *Binecuvântare sau blestem*, Editura Neemia, 2010.

Ratzinger, Joseph, *Europa în criza culturilor*, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 2008.

Idem, *Moștenirea creștină a Europei*, Trinitas, Iași, 2003.

Rémond, René, *Christianisme en accusation*, Desclée de Brouwer, 2000.

Idem, *Le Nouvel Anti-Christianisme. Entretiens avec Marc Leboucher*, Desclée de Brouwer, 2005.

Schuman, Robert, *Pour l'Europe*, Les Editions Nagel SA, Geneva, 2005.

Veilleux, Armand, *Y a-t-il plusieurs spiritualités?* conferință ținută la Chimay pe 18 aprilie 2008, în cadrul unei reuniuni plurale: catolici, protestanți și laici, organizate de Consiliul Local de Pastorală al Comunității Parohiale din Chimay.

Weigel, George, *The Cube and the Cathedral. Europa, America, and Politics Without God*, Basic Books, New York, 2005.

Weiler, J.H.H., *Un Europa Cristiana. Un saggio esplorativo*, Biblioteca Universale Rizzoli, 2003.

Windorf, Robert, *The Future of Religion în Europe?*
<http://www.financialsense.com/>

<editorials/kwr/2006/0328.html> (accesat martie 2008).

Capitolul II

Islam și democrație în Europa: formele participării politice a musulmanilor în Franța, Marea Britanie și Belgia

Marius Lazăr

Abstract: The present paper aims to provide a presentation of the particular ways in which Muslim communities in France, Great Britain, and Belgium assume the potential offered by modern democratic culture: participation in political life as electors and candidates. Taking into account the differences between the policies conducted by the three states in relation to the ethno-confessional diversities and their acceptance at the public level, as well as the specific characteristics of the Muslim communities established here in the last decades, we will try to highlight how they condition the concrete forms in which Muslims here choose to integrate (or not) in political life, at local, national, and European level.

Keywords: Islam, Muslims, Europe, democracy, political participation.

Introducere

Prezența, de câteva decenii, a unui Islam european – sau „Islam în Europa”, potrivit unei semantici alternative mai delicate, cu referire mai ales la emergența progresivă a unor comunități musulmane în statele vest-europene, provenite dintr-un proces de imigrare și apoi de naturalizare, este un subiect de continuă actualitate, atât pentru specialiști, cât și pentru opinia publică. Alteritatea pe care o aduc aceste comunități, prin valorile lor culturale și identitare, pare a sfida exclusivismul orgolios și asumat al unei „modernități și identități europene”, construită în ultimele secole printr-un proces continuu – și, adesea, tragic, de acomodare și conciliere a diferitelor pluralisme etno-naționale, sectare, identitare, sociopolitice dezvoltate în interiorul continentului, și printr-o construcție a unei culturi a individualismului, a libertății și a capacității de a regândi și modela spațiul public și politic pentru a-l face

cât mai compatibil cu interesele individuale și colective. Societățile europene au reușit, de-a lungul unei lungi istorii de compromisuri și conflicte, să substituie tot mai mult importanța epistemologică și influența socială (și politică) a creștinismului prin adoptarea unor norme seculare, care încearcă să trimită religiosul în sfera privatului și să facă din spațiul public un câmp neutru față de autoritatea axiologică sau socială a Bisericii, unde religia să fie cel mult un cod de valori ce poate optimiza condiția civică și atitudinile etice ale indivizilor.

Pe de altă parte însă, această secularizare, ce părea a fi un proces ineluctabil după secolul al XIX-lea, a trebuit să țină seama de realitatea continuării – și chiar a resuscitării, faptului religios în societățile contemporane, inclusiv în cele occidentale. Apariția treptată a unor comunități musulmane tot mai largi în Europa Occidentală repune în discuție rolul și influențele pe care le exercită încă astăzi religia – în ocurență, Islamul, asupra spațiului social și politic. Imaginea tradițională ce se vehiculează astăzi despre Islam e în special aceea a unui sistem închis, impermeabil la modernizare și modernitate, reticent sau chiar violent față de acceptarea unor valori și comportamente democratice, adică unele ce lasă un spațiu de libertate, necondiționată dogmatic sau politic, indivizilor de a-și asuma opțiunile personale în raport cu diferitele aspecte ale condiției lor identitare, culturale, comportamentale, sociopolitice. În realitate, existența unui deficit vizibil de cultură și practică democratică, în multe dintre statele cu populații musulmane, se explică nu (doar) printr-un determinism negativ exercitat de influența religiei ci printr-un complex de factori istorici, ce țin de persistența unor patternuri psihosociale și culturale locale, de condiționări socioeconomice cu impact negativ asupra emergenței unei societăți civile active și independente, de dificultățile de a elimina o cultură politică de tip autoritarist, patriarhal și patrimonialist dar și, aparent paradoxal, de ambițiile și interesele puterilor externe de a

induce cu forța valorile și practicile occidentale în interiorul lumii musulmane. Democrația nu este deci, a priori, incompatibilă cu majoritatea curenților doctrinare și ideologice din Islam, ce au și elaborat, în perioada modernă, diferite formule hibride ce încearcă să concilieze cele două sisteme de valori și de norme. Interesant de văzut este, astfel, în ce măsură indivizii și comunitățile musulmane au capacitatea de a se adapta și integra în sisteme democratice, în ce măsură atașamentul lor față de valorile religioase este un factor ce influențează negativ sau, dimpotrivă, pozitiv, disponibilitatea de a-și asuma oportunitățile pe care le conferă spațiul de libertate al unei democrații. Din nefericire, experiențele de democratizare a statelor și a societăților musulmane din Orientul Mijlociu, Africa de Nord, Asia Centrală și de Sud sunt încă incipiente și cu blocaje ce limitează asumarea integrală a corpusului normativ și praxiologic al unei democrații funcționale. În schimb, tocmai reconstrucția unor noi societăți musulmane în Occident, supuse dialecticii complicate și adesea tragice între tentația de a rămâne atașate față de identitățile religioase și culturale specifice și necesitatea unei integrări și apropieri în/a noilor condiții din țările gazdă, oferă un orizont larg de observație asupra acestei extraordinare inginerii sociale pe care o produce astăzi construcția Islamului european. În interiorul acestuia, în rândul celor aproape 20 de milioane de musulmani ce se găsesc în spațiul Uniunii Europene, formele de raportare și de asumare a practicilor democratice de aici se realizează în nenumărate maniere, ce reflectă opțiunile și experiențele personale ale indivizilor dar, într-o mare măsură, și influențele exercitate de diferitele structuri de autoritate și de solidaritate comunitară și/sau de realitățile concrete ale culturii și practicii politice din statele din care provin și, mai apoi, din statele europene în care ei trăiesc în prezent. Astfel, în funcție de modul în care identitatea musulmană este situată în raport cu cea europeană, se poate vorbi de

„europeni musulmani” și de „musulmani europeni” în primul caz se încadrează cei care, deși de religie musulmană, se identifică și trăiesc în manierele specifice societăților europene în care se află; așa cum constata chiar Tariq Ramadan, unul dintre promotorii (controversați) ai necesității unui compromis reciproc între Islam și cultura europeană: „Marea majoritate a musulmanilor în Europa nu sunt musulmani practicanți într-o manieră strictă. Trebuie, de asemenea, să se admită faptul că, pentru această mare majoritate a musulmanilor, principalele lor preocupări sunt exact aceleași ca și ale europenilor indigeni, adică locul de muncă, salarii bune și un standard mai bun de viață”¹. Pe de altă parte, categoria de „musulmani europeni” se referă la cei care insistă mai întâi pe identitatea și valorile lor islamice, considerate ca principala referință axiologică, pe când manierele de participare la normele și valorile statelor gazdă sunt considerate secundare sau chiar considerate nelegitime din punct de vedere al compatibilității lor cu Islamul.

Pornind de aici, lucrarea de față încearcă să ofere o prezentare a modurilor particulare în care comunitățile musulmane din Europa Occidentală – cele din Franța, Marea Britanie, Belgia, în cazul nostru, își asumă potențialul oferit de una dintre direcțiile esențiale de oportunitate oferite de cultura democratică modernă: participarea la viața politică, în calitate de electori și de candidați. Luând în considerare diferențele dintre politicile duse de cele trei state în raport cu diversitățile etno-confesionale și cu acceptarea lor la nivel public, precum și caracteristicile specifice ale comunităților musulmane constituite aici în ultimele decenii, vom încerca să punem în evidență cum ele condiționează, în maniere proprii, formele concrete în care musulmanii de aici aleg să se integreze (sau nu) în viața politică, la nivel local, național

1 Tariq Ramadan, „What are European Muslims’ concerns and aspirations?”, tariqramadan.com, 26 septembrie 2004, <http://tariqramadan.com/english/what-are-european-muslims-concerns-and-aspirations/>.

și, mai larg, cel european. Teza noastră e aceea că, contrar reprezentărilor simpliste și naive privind incompatibilitatea dintre Islam și democrație, disponibilitatea democratică a comunităților musulmane este mult mai larg asumată în practică, găsindu-și justificarea nu atât printr-o raportare ideologică sau religioasă la valorile democrației occidentale cât, foarte adesea, din perceperea rolului pozitiv pe care-l poate avea această implicare asupra condiției și intereselor indivizilor, diferitelor grupuri sau colectivității musulmane, în ansamblu.

Astfel de analize pot fi extinse și la celelalte state europene cu comunități musulmane ce au de gestionat, în maniere specifice, problematicile induse de aceste diversități cultural-religioase. Islamul european reprezintă astăzi o realitate atât de complexă încât o abordare detaliată asupra statutului asociativ și politic al altor comunități musulmane importante, precum cele din Germania, Olanda, Italia, Spania, țările nordice, ar fi fost extrem de dificil de încadrat în limitele presupuse de lucrarea de față.

Reprezentarea comunităților musulmane la nivelul Parlamentului European

Islamul european este astăzi reprezentat în cea mai mare măsură de marea masă a musulmanilor care au reușit să-și acomodeze condiția confesională la statutul lor de membri ai societăților europene. Ei simt mult mai puțin vizibili decât categoriile musulmane ce activează în numele valorilor proprii și biografiile lor nu sunt cu mult diferite de cele ale cetățenilor și populației autohtone. Religia nu este întotdeauna un vector identitar și axiologic ce condiționează absolut comportamentele indivizilor; de cele mai multe ori ea rămâne o expresie personală și interioară, ce nu modelează vizibil atitudinile adeptilor în plan social și politic. Există nenumărate comunități religioase de imigrație sau convertiți (sikh, hinduși, ortodocși, Biserici neoprotestante, diferite sincretisme spirituale) în afara

celor musulmane care traversează aceleași procese de integrare și de acomodare a identităților lor confesionale și a valorilor socioculturale specifice cu cele ale țărilor gazdă. Ca urmare, trebuie spus că, în marea lor majoritate, populațiile musulmane cunosc un proces larg și diferențiat de secularizare și mulți participă, într-o manieră naturală, la condiția socială și politică a cetățenilor obișnuiți.

În ceea ce privește gradul de implicare în viața politică - expresia cea mai vizibilă a disponibilității cetățenilor în raport cu cultura și practica democratică, există mai mulți factori care-l condiționează. În primul rând, trebuie avut în vedere că, pentru a participa la câmpul politic al statelor europene, este necesară dobândirea statutului de cetățean. Cu excepția unor state care au avut o politică rigidă față de acordarea cetățeniei populațiilor imigrate (precum Germania), în majoritatea statelor vest-europene locuitorii musulmani se bucură de acest statut (prin excelență generațiile născute pe teritoriile statelor, provenind din părinți naturalizați), cu excepția unor segmente aparte, formate mai ales din cei care s-au stabilit recent în Europa de Vest, în primul rând provenind din valurile continue de imigrație ilegală. Mai apoi, există două mari forme care cuantifică disponibilitatea și implicarea politică a populațiilor musulmane. Prima are în vedere gradul de participare efectivă la procesele electorale și implicarea în activitățile politice ca atare ale partidelor și organizațiilor de tip politic, iar a doua gradul de reprezentativitate în diferitele instanțe politice electivă și decizionale (parlamente, guverne, autorități regionale și locale). Situațiile diferă aici de la stat la stat și în funcție de perioade și este foarte dificil de a realiza o proiecție generală, la scara întregii Europe, asupra acestei realități ca atare a practicilor democratice în interiorul comunităților musulmane. O altă condiționare, la fel, diferită de la stat la stat, este cea privind disponibilitatea mediului politic ca atare de a se deschide înspre acceptarea de candidați și reprezentanți

provenind din rândul comunităților alogene, fie că ele sunt receptate prin prisma diversității lor etnice/rasiale sau a celei religioase. Situațiile depind aici de reprezentările colective naționale asupra „minorităților” și de acceptarea multiculturalismului și a unor societăți multicomunitariste. În ceea ce privește gradul de prezență și de activitate al cetățenilor europeni de religie musulmană în câmpul politic din spațiul european, trebuie luate în considerare aici trei mari niveluri de reprezentare unde ele trebuie observate și analizate: cel al instituțiilor europene, cel al instituțiilor naționale și, în sfârșit, la nivel local.

Ceea ce se poate observa în cazul Parlamentul European este faptul că numărul de parlamentari cu background musulman a fost, în ultimele trei adunări parlamentare, inferior în raport cu cota populației musulmane din ansamblul statelor membre ale UE. Dacă, așa cum am amintit la început, musulmanii reprezintă în jur 3, 8% din populația UE, atunci numărul proporțional de parlamentari musulmani, din rândul celor 751 de membri ai Parlamentului european (785 în mandatul din 2009, mai înainte de aplicarea prevederilor Tratatului de la Lisabona), ar fi trebuit să fie în jur de 24. În realitate, dacă se analizează compoziția Parlamentelor europene din 2004, 2009 și 2014, se observă că numărul de parlamentari cu origini musulmane (asumate sau nu în mod public, unii fiind în mod evident integrați într-o manieră seculară în viața lor socială și politică) a fost la jumătatea acestei cifre sau chiar mai puțin. În Parlamentul din 2004, doar opt membri proveneau din familii de confesiune musulmană: doi britanici, doi germani, doi francezi și câte un belgian și olandez la care se vor adăuga, după aderarea Bulgariei în 2007, patru parlamentari cu origini turcești² Dintr-o altă perspectivă asupra condiției reprezentării politice a minorităților, cea a referinței de tip etnic/rasial, în acel parlament doar 1%

2 „Muslims in European Politics”, Euro-Islam.info, <http://www.euro-islam.info/key-issues/political-representation>.

dintre membri aveau origini non-europene, în măsura în care, la nivelul populației europene, ei reprezentau 5%³ Parlamentul următor, din 2009, a avut 11 membri cu origini musulmane: 5 din Franța, 2 din Marea Britanie, câte unul din Bulgaria, Olanda, Germania și Italia. O parte dintre ei se vor regăsi și în actualul parlament, care cuprinde 11 membri ce pot fi considerați ca aparținând comunităților musulmane din statele de origine, deși majoritatea dintre ei sunt într-o manieră asumată seculari și fără nicio asumare a identității lor confesionale⁴ Cei mai mulți provin, de această dată, din Marea Britanie (4: Amjad Bashir – care-și asumă identitatea musulmană, primind, în 2015, titlul de politicianul anului, conferit de *British Muslim Awards*, Syed Kamall și Sajjad Karim – doi politicieni conservatori ce au fost și în parlamentele din 2004 și 2009, Afzal Khan, membru al Partidului Laburist), apoi Franța (Karima Delii – membru și în parlamentul din 2009, Rachida Dati – europarlamentar în 2009 și fost ministru al justiției, personaj foarte mediatizat în perioada activității sale politice franceze, Tokia Saâfi – unul dintre cei mai vechi politicieni francezi proveniți din imigrație, europarlamentar între 1999 – 2002 și în parlamentul din 2004). Bulgaria are doi parlamentari cu origini turcești (Nedzhari Ali și Ilhan Kyuchyuk) în vreme ce Germania a trimis pe un mai vechi politician european, Ismail Erteg. Pe ansamblu, deci, în termeni statistici absoluți, se poate vorbi de o subreprezentare, deși această cifră redusă are o serie de explicații sociologice, în primul rând avându-se în vedere numărul de politicieni cu origini musulmane din țările de origine și, mai apoi, permeabilitatea ca atare a

³ Patrick Barkham, „Minority report”, The Guardian, 14 februarie 2007, <https://www.theguardian.com/uk/2007/feb/14/race.eu>

⁴ Sau chiar 10, în măsura în care este dificil de a avea o cunoaștere precisă asupra identității confesionale a tuturor politicienilor - informații ce pot fi găsite doar printr-o cercetare asupra diferitelor surse mediatice: în cazul lui Younous Omarjee, europarlamentar francez, născut în Reunion, dar membru activ al Partidului Comunist Francez, nu am reușit să aflăm dacă are origini musulmane.

partidelor politice în raport cu aceștia și cu disponibilitatea de a-i trece pe listele de candidați. Ceea ce se observă însă e că, în raport cu ponderea populației musulmane din statele din Europa de Vest, numărul de europarlamentari este destul de redus procentual: doar 3 din 74 francezi (4%, la o populație musulmană de 8%), 1 din 96 germani (aproape 1% deci, la un procent de 2, 4% cetățeni musulmani), în vreme ce state cu minorități musulmane importante (Belgia, Italia, Spania, Olanda) nu mai au niciun europarlamentar musulman în actuala adunare parlamentară. Faptul că Marea Britanie a avut o creștere progresivă a delegaților cu background musulman este un rezultat natural al numărului important de politicieni britanici provenind din comunitățile de imigrație și din descendenții acestora⁵

Spre deosebire de Parlamentul european, prezența politicianilor cu origini musulmane în structurile reprezentative la nivel național ale statelor europene este mai consistentă. Situațiile diferă aici, evident, de la țară la țară, fiind condiționate de gradul de integrare al mediilor musulmane și de disponibilitatea celor proveniți de aici de a se implica activ în activitățile politice și administrative ale societăților unde se află precum și, corelativ, de nivelul de deschidere manifestat de clasa politică și de electorat față de persoane cu o biografie diferențiată față de cea a majorității. Ei se găsesc în toate partidele, indiferent de orientări ideologice, cu o prezență mai ridicată totuși în cele de orientare social-democrată și ecologistă, rezultat al preocupărilor mai mari față de problematicile sociale și de inserție, în primul rând ale mediilor problematice și defavorizate.

Islamul și Republica: alienarea identității musulmane la politicienii din „diversitate”.

În Republica franceză, acceptarea segmentelor „alogene” (arabi/ africani/asiatici sau „musulmani”) în

⁵ European Parliament MEPs:

<http://www.europarl.europa.eu/meps/en/map.html>.

spațiul politic se face strict în măsura în care personajele respective și-au dovedit o traiectorie ce le face conforme cu valorile ortodoxe ale laicității și ale Republicii, adică, în general, dacă își pun între paranteze identitățile lor particulare în numele aderării la „modernitate”, la codurile generale ale majorității⁶ Cel mai adesea, mai ales la nivelul diferitelor guverne, inclusiv cele de dreapta, miniștrii sau secretarii de stat, ca și parlamentarii, ce provin din familii de imigranți sunt larg mediatizați, fiind dați ca exemple pozitive ale „integrării” și ca modele de urmat; ei servesc adesea drept suport propagandistic pentru justificarea diferitelor politici publice în direcția prezervării principiilor laice și ale conformismului în raport cu normele majorității. În perioada președinției lui Nicholas Sarkozy (2007 - 2012), el a numit în guvern trei miniștri provenind din mediile de imigrație, fiecare intens supus unei atenții publice, văzându-se în ei o deschidere asumată a puterii față de diversitate: Rachida Dați, ministru al justiției, cu origini maghrebine dar care nu a afișat niciodată un semn vizibil al unui atașament față de identitatea sa musulmană, fiind văzută ca un exemplu reușit al „integrării”; Rama Yade, de origine senegaleză, secretar de stat pentru drepturile omului, care și-a asumat ulterior o traiectorie independentă și adesea critică față de devierile islamofobe și rasiste ale unei părți din media și societatea franceză; Fadèla Amara, membru al Partidului Socialist, veche militantă pentru drepturile femeilor și pentru îmbunătățirea situației din suburbiile problematice.

Totuși, accederea în funcțiile guvernamentale a celor cu origini în mediile de imigrație s-a făcut foarte târziu și a vizat persoane provenind din generațiile deja născute sau crescute în Franța, deci considerați ca fiind suficient de impregnați de valorile acesteia: Tokia Saâfi, actual europarlamentar, a fost prima ce a primit o poziție în

⁶ Vincent Geisser, *Ethnicité Républicaine. Les élites d'origine maghrébine dans le système politique français*, Presses de Sciences Po, 1997.

guvernul Raffarin, în 2002 - prim secretar de stat la Dezvoltare. În 2005, Azouz Begag a fost desemnat de Dominique de Villepin ca ministru al unui nou minister, cel al Egalității de Șanse - primul musulman ce a primit o funcție ministerială în istoria recentă a Franței. Guvernele socialiste din perioada mandatului prezidențial lui François Hollande, început în 2012, au avut și ele în componență miniștri și secretari de stat cu origini musulmane, dintre care unele se bucură de același proces de mediatizare a biografiei lor exemplare văzute ca un succes al integrării, în primul rând Najat Vallaud-Belkacem, ministru al Educației naționale, al învățământului superior și al Cercetării (din 2014) și fost ministru al Drepturilor femeilor (2012 - 2014), născută în Maroc și venită în Franța în cadrul regroupării familiale. La fel.

Myriam El Khoruri, tot de origine marocană, a fost, între 2015 - 2017, ministru al Muncii; Yamina Benguigui, regizor apreciat pentru filmele sale ce au ca și cadru, cel mai adesea, familii maghrebine din imigrație, a fost ministru delegat al Francofoniei, între 2012 - 2014; Kader Arif, fiu al unui fost harkis algerian refugiat în Franța după independența Algeriei, a fost secretar de stat pentru Vechii Combatanți, între 2012 - 2014. La toți aceștia, aspectele ce țin de identitatea confesională nu sunt deloc valorizate de ei ci doar, uneori, sunt reamintite de media pentru a insista asupra traiectoriilor lor reușite în interiorul valorilor republicane.

În sfârșit, în interiorul Parlamentului, cu cele două camere(*Assemblée Nationale* și *Sénat*), numărul parlamentărilor de confesiune musulmană este destul de redus, chiar dacă numărul candidaților a cunoscut o creștere progresivă de la o campanie electorală la alta⁷ Și aici, în măsura în care referențialul religios este un element puțin valorizat în spațiul public francez, cu atât

⁷ „Record Number of Muslim Candidates Run for French Parliament”, Euro-Islam.info, 10 iunie 2007, <http://www.euro-islam.info/2007/06/10/record-number-of-muslim-candidates-run-for-french-parliament/>

mai puțin în formele sale vizibile sau declamative, cei care au acces la statutul de deputat sau senator nu-și fac în nicio manieră cunoscută identitatea lor musulmană, ce poate fi intuită doar după originea etnică a celor în cauză.

În concluzie deci, la nivel național, Franța practică în mod fundamental o politică de integrare a mediilor de imigrație, al căror acces la funcțiile publice superioare este din ce în ce mai larg deschis, evident, în primul rând în virtutea calităților personale și a activității lor politice sau sociale; e drept însă că există o irepresibilă tentație, atât a câmpului politic cât și a celui mediatic și a opiniei publice, în general, de a insista, pentru scopuri specifice fiecărei părți, asupra persoanelor publice provenind din comunitățile imigrante. Mai ales în ultimii ani, cu o obsesie tot mai mare față de problematicile legate de Islam și de diferitele sale maniere în care influențează, negativ sau doar pur și simplu alternativ, comportamentele unor segmente ale populației musulmane franceze, personajele publice cu background musulman devin ținta unui interes mediatic special, căutându-se în biografia lor și în traiectoria lor politică și publică o sursă de inspirație care să motiveze reprezentările pozitive – sau, dimpotrivă, negative, despre Islam și musulmani în general.

Realitățile și limitele participării electorale comunitariste în Marea Britanie în mai 2016, alegerea lui Sadiq Aman Khan, un avocat musulman cu origini pakistaneze, în funcția de primar al Londrei, a provocat o explozie mediatica la nivel internațional, motivată mai ales de ceea ce părea a fi un caz fără precedent în Europa occidentală, adică succesul electoral al unui musulman în chiar una dintre capitalele continentului. În realitate, cazul său nu e singular, nici în Marea Britanie și nici în alte state europene și el ilustrează, în fapt, ascensiunea politică (și social-profesională) a celor care reușesc să se integreze eficient în societățile occidentale. Ceea ce reflectă însă această mediatizare este tocmai reprezentarea colectivă a publicului european, ce tinde să absolutizeze importanța

identității religioase a musulmanilor, văzută ca un referențial axiologic ce le condiționează, într-o manieră exclusivă, întreg statutul lor existențial și, deci, implicit, atitudinile în plan social. În fapt, așa cum singur s-a definit, Sadiq Khan este reprezentativ pentru categoria musulmanilor ce pot fi denumiți de cultură seculară, în sensul că nu-și valorizează în manieră oficială și publică statutul confesional și nu participă la formele de mobilizare sau de identificare colectivă musulmane. Ca și în cazul majorității populației britanice creștine, categorii semnificative dintre cei cu origini în imigrație, indiferent de confesiune (musulmani, hinduși, Sikh), se simt mai întâi de toate cetățeni britanici, iar modalitățile lor de asumare a practicilor religioase specifice pot fi minimaliste⁸.

În ceea ce privește raporturile cu politicul, și în cazul musulmanilor britanici trebuie luate în considerare deopotrivă gradul de implicare și de participare la procesul electoral în calitate de alegători și de candidați. În studiile care s-au făcut asupra comportamentului politic al musulmanilor britanici (în paralel cu cel al altor minorități etno-religioase) s-a încercat să se stabilească dacă există o interdependență între gradul de asumare a practicii religioase și cel de implicare în câmp politic. Ceea ce s-a constatat, în primul rând, e faptul că populațiile alogene simt, oarecum previzibil, mai religioase decât populația majoritară britanică: potrivit *2010 British Election Study*⁹, 36% din cetățenii britanici „white” participă la practicile religioase, în vreme ce, potrivit *2010 Ethnic Minorities British Election Survey*, minoritățile au un grad de participare de aproape 70%¹⁰. Aceasta denotă,

⁸ Muhammad Anwar, „The participation of ethnic minorities in British politics”, în *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 27, nr. 3, pp. 533-549.

⁹ <http://www.britishelectionstudy.com/>

¹⁰ Antony Heath, David Sanders, Stephen Fisher, Mana Soblewska, Gemma Rosenblatt, *The Ethnic Minorities British Election Survey*, Department of Sociology, University of Oxford, <http://www.sociology.ox.ac.uk/research/embes-the-ethnic-minority->

implicit, o capacitate mai mare de mobilizare, ce poate fi uneori/adesea instrumentalizată, de liderii comunitari, în direcția unei participări la procesele democratice, văzute ca un mijloc de a-și face propuse politicienilor, interesele și proiectele proprii ale diferitelor grupuri etnice/confesionale. Cazul solidarităților de clan (*biraderi*) în interiorul comunității pakistaneze, utilizate în scopuri electorale printr-o complicitate între liderii comunității și partidele politice, a făcut deja obiectul unor nenumărate studii¹¹ Pe de altă parte, și aici trebuie luată în considerare microsociologia Islamului britanic și eterogenitatea grupurilor etnice, sectare, ideologice, politice din interiorul său, fiecare cu propriile sale maniere de a se raporta la câmpul politic și la modalitățile de implicare în acesta. Într-o mare măsură, mai ales la generațiile venite din afara spațiului britanic, se păstrează încă anumite experiențe istorice de implicare și de combativitate politică și militantă, care sunt transpuse în noua condiție din diaspora. La fel, unele grupuri ale Islamului britanic sunt programatic atașate de un proiect de implicare maximalistă la nivel asociativ și politic, pentru a-și pune în valoare și implementa programele, pe când altele, precum curentele sufite sau cele salafiste, sunt – chiar dacă din considerente diferite, mai distante sau chiar aversive față de câmpul politic britanic.

Într-o manieră generală, luând în considerare, pe de o parte, numărul important de asociații și de organizații musulmane, al căror scop este, în mare măsură, tocmai de a se implica cât mai mult în câmpul social și politic, și, pe de alta, emergența unor tot mai largi categorii de musulmani care se identifică mai degrabă cu condiția lor civică britanică decât cu cea comunitară, manifestând, la rândul lor, o activă dorință de implicare și asumare a obligațiilor de cetățean, se poate spune deci că, din punct

british- election-study.html

11 De exemplu, Parveen Akhtar, *British Muslim Politics: Examining Pakistani Biraderi Networks*, Palgrave, 2013.

de vedere politic, majoritatea musulmanilor britanici sunt bine integrați. Considerându-se, adesea, un grup discriminat, ei caută să valorizeze toate opțiunile democratice oferite de societatea britanică pentru a-și face cunoscute și rezolvate dezideratele, fie ele de ordin pur religios fie unele ce țin de condiția lor socioeconomică¹². Aceasta se vede și în creșterea numărului, de-a lungul vremii, celor care se înregistrează pe listele pentru votare: dacă în anii '60 ei constituiau în jur de două treimi din populația musulmană, în deceniul următor cifra ajunge deja la trei sferturi; în 1991, doar 15% dintre musulmanii proveniți din Asia de Sud nu erau înregistrați pe listele electorale. În ansamblu, în 2011, nivelul de înregistrare era de 77%, în vreme ce populația din categoria etnică „white”, adică britanicii ca atare, aveau o rată de înscriere de 86%¹³. Dintre cele 650 de circumscripții electorale (*constituencies* - 533 în Anglia, 59 în Scoția, 40 în Țara Galilor și 18 în Irlanda de Nord) câte sunt în prezent, 26 au peste 20% alegători de confesiune musulmană.

În 2010, *Ethnic Minorities British Election Study* a fost rezultatul unui sondaj în rândul minorităților etnice (indieni, pakistanezi, bangladeshi, caraibieni, africani) și religioase (musulmani, confesiuni creștine ne-catolice și neanglicane, hinduși, Sikh) privind participarea politică electorală (participarea la vot la alegerile parlamentare din 2010) și non-electorală (implicarea, în ultimele 12 luni, în activități precum: voluntariat politic, donare de fonduri pentru o cauză politică, participarea la demonstrații, semnarea de petiții, cumpărarea sau boicotarea unui produs cu simbolistică politică). Într-un studiu analitic, aceste date au fost analizate detaliat, luându-se în

12 Sean McLoughlin, „The State, New Muslim Leaderships and Islam as a Resource for Public Engagement in Britain”, în Joceline Cesari, Sean McLoughlin (eds.), *European Muslims and the Secular State*, Ashgate, 2005, pp. 55-69.

13 The Muslim Council of Britain, *British Muslims in Numbers, A Demographic, Socioeconomic and Health profile of Muslims in Britain drawing on the 2011 Census*, ianuarie 2015, p. 30.

considerare o serie de alți itemi (gradul de religiozitate, încredere politică, poziția față de discriminare rasială, experiență politică, fluența în limba engleză, locul nașterii – Marea Britanie sau altă țară etc.)¹⁴ Ceea ce se constată, mai întâi, din datele statistice, este corelația dintre rata participării la viața religioasă (66% – musulmani, 64% – Sikh, 45% – hinduși) și cea a participării la viața politică (70% – musulmani, 79% – Sikh, 67% – hinduși). În 32% dintre locurile de cult musulmane credincioșii au fost îndemnați să meargă la vot, în schimb, la hinduși procentul este de doar 18%. Contrar ideilor preconceptuate, care tind să absolutizeze stereotipurile despre Islam și ca fiind incompatibil sau distant față de democrație și cultura democratică, se poate vedea că participarea politică a musulmanilor, într-o societate unde democrația funcționează și implicarea publică a cetățenilor este percepută ca având consecințe concrete, este o realitate funcțională. Mai mult, atașamentul la religie nu condiționează negativ disponibilitatea implicării publice și politice, dimpotrivă, se poate dovedi un factor de mobilizare¹⁵

Ca urmare, ponderea electorală a comunităților musulmane, din ce în ce mai importantă, mai ales la nivel local, a generat un dublu interes în a le vedea implicate cât mai mult în activitatea politică, la toate nivelurile. Politicienii, britanici sau candidații din partea comunităților musulmane, sunt conștienți de importanța electorală a acestor categorii, și, de aici, inevitabilele negocieri și compromisuri, în scopul optimizării propriilor interese. Dacă, inițial, în anii '70 – '80, aceste complicități

14 Maria Sobolewska, Stephen Fisher, Anthony Heath, David Sanders, „Understanding the effects of religious attendance on political participation among ethnic minorities of different religions”, în *European Journal of Political Research*, vol. 54, nr. 2, 2015, pp. 271-287.

15 Siobhan Mcandrew, Maria Sobolewska, „Mosques and political engagement in Britain: participation or segregation?”, în Timothy Peace (ed.), *Muslims and Political Participation in Britain*, Routledge, 2015, pp. 32-52.

și colaborări se duceau mai ales între miriadele de asociații și organizații ale diferitelor grupuri etno-confesionale și autoritățile locale, ulterior, pe măsura constituirii structurilor organizatorice la scară națională, câmpul de implicare politică se extinde și el, prin emergența unor politicieni care sunt propuși și susținuți electoral de către comunitățile musulmane sau prin susținerea, negociată, a candidaților celorlalte partide. Pe de altă parte, simpla identitate musulmană a unui candidat nu-l făcea automat și dezirabil și votat de către alegătorii musulmani: există o mult mai largă paletă de motivații ce justifică votul acestora și, în multe situații, acesta se îndreaptă spre candidații din afara comunității¹⁶

Din punct de vedere al opțiunilor de vot, într-o primă etapă, odată cu anii '70, majoritatea musulmanilor își îndreptau interesul spre Partidul Laburist, rezonând cu mesajele și proiectele acestuia în privința situației locurilor de muncă și a condiției dificile a angajaților, a îmbunătățirii serviciilor sociale pentru populațiile defavorizate – adică temele clasice ale partidului. Ele găseau un ecou în așteptările primei generații de musulmani, proveniți din imigrație, care aveau de înfruntat dificultățile integrării profesionale și sociale într-un mediu britanic destul de ostil și cu largi reprezentări colective negative privind efectele produse de prezența mediilor străine asupra câmpului social și economic autohton. Treptat însă, se produce un glisaj și o parte tot mai semnificativă din electoratul musulman se îndreaptă spre Partidul Conservator: de exemplu, voturile pakistanezilor înspre laburiști scad de la 80% în deceniul al șaptelea la 50% în anii '90. Aceasta se explică atât printr-un sentiment de deziluzie crescândă față de incapacitatea politicienilor laburiști de a răspunde așteptărilor comunităților musulmane (și ale altor minorități, în aceeași situație) cât

16 Nick Hopkins, Vered Kahani-Hopkins, „Identity construction and British Muslims' political activity: Beyond rational actor theory”, în British Journal of Social Psychology, vol. 43, 2004, pp. 339-356.

și printr-o treptată empatie cu temele conservatorilor care făceau caz de valori tradiționaliste: rolul familiei, al proprietății, al respectabilității sociale și morale. La alegerile parlamentare din 2001, doar unul dintre cei șapte candidați laburiști cu origini musulmane a avut un scor important în vreme ce, la conservatori, cinci candidați din opt au avut poziții bune. Pe de altă parte, totuși, până la sfârșitul deceniului al nouălea, cea mai mare parte (90%) a musulmanilor implicați direct în politică, în calitate de membri de partid, făceau încă parte din Partidul Laburist¹⁷

Ascensiunea musulmanilor în instituțiile politice electiv britanice s-a realizat însă relativ târziu, dar ca rezultat inevitabil al acestei continue investiții a câmpului politic, în dubla direcție a participării la vot și a asumării unor candidaturi în interiorul partidelor politice. Primul membru musulman al Parlamentului Britanic, Mohammad Sarwar, a fost ales abia în 1997, și chiar în Scoția, unde numărul electoratului musulman nu e foarte mare. Treptat, numărul lor a început să crească deși, în ansamblu, ca și celelalte minorități etno-religioase din regat, musulmanii continuă să fie subreprezențați la nivelul Camerei Comunelor și al Camerei Lorzilor, în raport cu ponderea lor demografică. La alegerile din 2001, a fost un singur parlamentar, la cele din 2005 au fost 2 (printre care Sadiq Khan), în 2010 numărul lor a crescut la 10 (printre care, pentru prima dată, trei femei musulmane), iar în actuala legislatură, aleasă în 2015, parlamentarii cu origini musulmane (dintre care, unii, provin din familii mixte rasial) sunt 8. Până la alegerile din 2010, ei erau exclusiv membri ai Partidului Laburist, ulterior, ei se regăsesc, într-o manieră aproape egală, și pe listele conservatorilor și, după 2015, ale *Scottish National Party*. În ceea ce privește Camera Lorzilor, non electivă, primii trei musulmani (dintre care o femeie, Baronesa Pola Uddin) au fost numiți

17 Rafaela Dancygier, „The Left and Minority Representation: The Labour Party, Muslim Candidates, and Inclusion Tradeoffs”, in *Comparative Politics*, vol. 46, nr. 1, 2013, pp. 1-21.

în 1998; în total, numărul lor, până în prezent, a fost de 18. Politicieni musulmani s-au regăsit sau simt prezenți și în Parlamentul Scoțian (5) și ai Adunării Țării Galilor (2). În guvern, primul musulman a avut o ascensiune târzie, doar în 2007, când Shahid Khan a fost desemnat Subsecretar de Stat în Departamentul pentru Dezvoltare Internațională, de către Gordon Brown¹⁸

Ca și în cazul celorlalte state vest-europene cu populații musulmane semnificative, adevăratul nivel unde apare foarte vizibil gradul de implicare politică al minorităților este mai ales cel local, spațiu privilegiat al proximităților între alegători și candidați, unde liderii comunitari au capacitatea mult mai mare de a influența opțiunile electorale și, în paralel, de a negocia cu politicienii și candidații. Până în anii '80, numărul consilierilor locali era destul de limitat și fără să existe o dinamică ascendentă; aceasta începe doar odată cu alegerile din 1996, când 160 de musulmani (într-o majoritate aproape totală provenind din Partidul Laburist - 153) au reușit să fie desemnați¹⁹ în 2001 numărul lor a crescut la 217, dar cu o vizibilă ascensiune a consilierilor provenind din celelalte partide: 21 de reprezentanți ai Partidului Liberal Democrat și 22 ai conservatorilor. La ultimele alegeri locale, în 2014, 277 de consilieri musulmani (din 4559, în total) au fost aleși, păstrându-se aceeași supremație a laburiștilor (227 consilieri - 82%), urmați de conservatori (19 consilieri), liberal-democrați (7 consilieri), în vreme ce 18 consilieri musulmani s-au găsit pe listele noului partid *Tower Hamlets First*, în regiunea londoneză, dar suspendat după 2015. Evident, din punct de vedere al geografiei electorale, majoritatea acestora provin din circumscripții cu o concentrare importantă de populații musulmane, precum cele din regiunea londoneză,

18 Jamil Sherif, Anas Altikriti, Ismail Patel, „Muslim electoral participation in British general elections: an historical perspective and case study”, în Timothy Peace (ed.), op. cit., pp. 32-52.

19 Kingsley Purdam, „The political identities of Muslim councilors in Britain”, în Local Government Studies, voi. 26, nr. 1, 2000, pp. 47-64.

Bradford, Birmingham²⁰

În ceea ce privește primarii, situația este iarăși defavorabilă, numărul candidaților de religie musulmană ce au reușit să se facă aleși fiind destul de restrâns. Mohammed Ajeeb a fost primul politician provenind din rândul comunității asiatice (de origine pakistaneză) și, astfel, musulman, ce a ajuns la poziția de primar, în Bradford, între 1985 - 1986. La sfârșitul anilor 2000, în arondismentele londoneze ce conțin un procent important de musulmani și de populații provenind din imigrație, candidații proveniți din rândul acestora au reușit să se facă votați, beneficiind astfel, electoral, de valorizarea solidarităților comunitariste în scopuri politice: Muhammad Abdullah Salique (primar în *London Borough of Tower Hamlets* între 2008 - 2009), Jilani Chowdhury (fost primar al *London Borough of Islington* între 2012 - 2013), Lutfur Rahman (cunoscut activist comunitar, politician independent, ales primar al *Tower Hamlets* între 2010 - 2015, întemeietorul partidului *Tower Hamlets First*). În sfârșit, Sadiq Khan, ales primar al Londrei în mai 2016, din partea Partidului Laburist, eveniment ce a readus în discuție, mai mult sau mai puțin pertinent din punct de vedere al realităților de pe teren, problematica condiției identitare actuale și a integrării musulmanilor din Marea Britanie. Sadiq Khan, provenit din rândul comunității pakistaneze, a devenit însă modelul exemplar de succes profesional și politic al celor care reușesc să se integreze eficient în sistemul de valori și de ascensiune socială specific societății britanice, fără să-și revendice, într-o manieră explicită, condiția sa confesională, ce e asumată la nivel strict personal. Fidel, simbolic, comunității generice a populațiilor minoritare britanice, el a încercat să propună mai multe proiecte și politici de susținere socioeconomică a mediilor defavorizate și să

20 Eren Tatari, Ahmet Yukleyen, „The political behavior of minority councilors across London boroughs: comparing Tower Hamlets, Newham, and Hackney”, în Timothy Peace (ed.), op. cit., pp. 237-256.

atenueze din rupturile și percepțiile negative reciproce ce separă comunitatea musulmană de societatea britanică²¹ El este astfel prototipul unei categorii extrem de largi de musulmani, ce pot fi desemnați drept moderați, ce se întâlnesc în toate societățile musulmane contemporane, și care, rămânând atașați de valorile și de practica religioasă, ce sunt trăite într-o manieră personală și interioară, reușesc și să se comporte, la nivel public, într-o consonanță cu valorile de tip modern. Majoritatea politicianilor musulmani ce au reușit să intre în câmpul politic, local și mai ales național, corespund acestor tipologii: ei sunt recrutați din rândul noilor elite economice, profesionale, intelectuale ce și-au construit traiectoriile printr-o integrare reușită în establishmentul britanic, ca urmare, relațiile lor cu comunitățile din care provin devin, uneori, mai degrabă simbolice²².

Dincolo însă de aceste modele de succes, rămân încă mai multe probleme ce limitează o mai eficientă participare politică a mediilor musulmane, prinse între comunitarismul ce le condiționează, uneori ineluctabil, atitudinile și valorile, și între proiecțiile unei integrări cât mai eficiente și mai profitabile, mai ales profesional, economic, educațional. Stereotipurile negative ce au însoțit constant imaginea mediilor de imigrație, percepute, inițial, prin referința lor etnică/rasială, mai apoi, tot mai mult prin prisma condiției lor religioase/ musulmane, contribuie la limitarea acestor procese de integrare: alogonii sunt percepuți ca având o slabă capacitate de a-și construi traiectoria profesională conform standardelor societății britanice, ca fiind lipsiți de o cultură democratică autentică sau chiar opuși, ideologic, acesteia, ca aflați mult prea excesiv sub condiționarea solidarităților comunitariste ce impun o constantă repliere de grup și sub autoritatea unor lideri și asociații cu interese partizane și

21 <http://www.sadiq.london/>

22 Ekaterina Kolpinskaya, „Muslims in Parliament: a myth of futility”, în Timothy Peace (ed.), op. cit., pp. 215-236.

opuse, în fapt, interesului general al societății britanice. Ei sunt suspectați că sunt mult prea fideli identității lor religioase decât celei britanice, mult prea preocupați de perpetuarea și oficializarea normelor și practicilor specifice, aflate într-o ruptură sau disonanță cu valorile modernității occidentale²³ în plus, mai ales după 2001, se adaugă obsesiile privind radicalizarea islamistă și pericolul terorismului, ce sporesc și mai mult spaimile colective, alimentate de media și o parte din clasa politică. Astfel, disponibilitatea partidelor și a mediilor politice de a se deschide spre candidați cu background musulman scade, o atitudine și strategie pragmatică ce vizează protejarea sensibilităților electoratului majoritar „white” Dacă, la nivel local, există o reprezentare politică a candidaților (și aleșilor) într-o relativă concordanță cu sociologia electorală a comunităților, în schimb, la nivel național, accesul este rezervat mai degrabă unor politicieni cu traiectorii și profile ce-i fac utili prin experiența lor și imaginea pe care o pot aduce. Toate acestea, evident, afectează disponibilitatea politică a electoratului musulman și încrederea în mediile politice și în promisiunile acestora în raport cu susținerea cauzelor ce preocupă comunitățile minoritare. Fragmentarea comunității musulmane în nenumăratele sale tendințe etno-sectare și ideologico-politice scade capacitatea reală de presiune și potențialul de a se erija într-un segment electoral unitar ce poate fi instrumentalizat eficient de către diferitele partide. Evoluția acestor comportamente și disponibilități politice depinde, astfel, de succesul real al acomodării necesității pragmatice a integrării cu cel al tentației enclavizării identitare și culturale în jurul propriilor valori – ușor de confiscat în maniere negative de unii lideri și militanți cu proiecte anti-democratice.

Complicități electorale și ascensiunea politică a musulmanilor în Belgia

23 Humayun Ansari, Muslims in Britain, Minority Rights Group International, 2002.

Belgia are o mult mai largă disponibilitate față de asumarea identităților musulmane în spațiul public și în viața politică. Acceptarea oficială a diversității religioase, gestionată de către stat în colaborare cu reprezentanții cultelor recunoscute, lasă o libertate mai mare politicienilor musulmani de a-și asuma condiția confesională atunci când acced la posturi publice. Evident, comportamentele electorale și disponibilitatea de a se implica în viața civică sunt modelate de mai mulți factori, în primul rând apartenențele etnice. Comunitățile din Turcia, care au dobândit în mare procent cetățenia belgiană, sunt mult mai participative la viața politică, în primul rând aleviții. Aceasta este rezultatul mai multor elemente: mai întâi, pentru că, tradițional, diaspora turcă a dovedit o mare capacitate și disponibilitate asociativă, văzând în aceasta nu doar un suport identitar și socioeconomic care să sprijine pe membrii din imigrație ci și ca un instrument eficace de a se integra în societățile gazdă și de a profita de oportunitățile oferite de apropierea normelor și legilor ce le gestionează²⁴ în această logică, implicarea membrilor comunității în plan politic este larg susținută electoral de către aceasta, căci ei sunt văzuți ca viitori susținători ai intereselor și proiectelor acesteia. Astfel, de exemplu, la alegerile parlamentare din 2007, 90.000 dintre cei 120.000 de turci având cetățenia și, deci, dreptul de vot, au participat la procesul electoral²⁵ Acest comunitarism pragmatic, valorizat electoral, a fost mai apoi asumat și de celelalte comunități de imigrație, precum cea marocană, deși ele sunt lipsite de dimensiunea mobilizatoare colectivă a celei turcești și sunt traversate de diferite facțiuni și interese divergente. Totuși, ceea ce

24 Dirk Jacobs, Karen Phalet, Marc Swyngedouw „Political Participation and Associational Life of Turkish Residents in the Capital of Europe”, în *Turkish Studies*, voi. 7, nr. 1, 2006 pp. 145-161.

25 „36 Turkish candidates in Belgian elections”, în *Hurriyet. Daily News*, 6/11/2007, <http://www.hurriyetdailynews.com/36-turkish-candidates-in-belgian-elections.aspx?pagerID=438&n=36-turkish-candidates-in-belgian-elections-2007-06-11>

caracterizează viața politică și electorală belgiană este foarte largă implicare a populației musulmane, mai ales, evident, în orașele și comunele (cartierele) unde ea reprezintă un procent important. Partidele politice sunt vital interesate de a atrage voturile și adeziunea acestor mari mase și nenumărate formule de negociere sunt inițiate, în momentul alegerilor, între autorități și candidați și comunitățile musulmane și mai ales diferiții lideri ai acestora, care acționează în maniera unor „policy brokers”²⁶. Fiecare se implică urmărindu-și interesele și, pentru multe comunități musulmane, ponderea lor electorală ajunge adesea un element de presiune și de dobândire a unor avantaje și compromisuri, din partea autorităților, inclusiv în direcția unei mult mai largi acceptări, în spațiile lor sociale, a codurilor vestimentare și comportamentale și a diferitelor forme de mobilizare și socializare în manieră islamică, inclusiv în maniere conservatoare și militante, în linia curenților salafiste sau ale Islamului politic²⁷ Căzul emblematic este mai ales cel al comunei bruxelleze Molenbeek²⁸, ce a devenit foarte mediatizată, după 2015, datorită mediilor sale islamiste radicale, aflate în filiația Statului Islamic, ce au realizat mai multe atentate în Belgia și Franța.

Această participare politică a populației musulmane este mult mai concretă și vizibilă la nivelul instituțiilor locale, unde contactele între politicieni și candidați sunt mai proxime, iar negocierile pot fi duse cu o eficiență mai

26 Mehmet Koksai, „La mosquée au milieu du village politique”, în *La Revue Nouvelle*, nr. 9, 2007, pp. 12-18; Corinne Torrekens, „Political Opportunity and Muslim Leadership in Brussels”, în Anja Hennig, Jeff Haynes (eds.), *Religious Actors in the Public Sphere. Means, Objectives and Effects*, Routledge, 2011, pp. 96-112.

27 Fatima Zibouh, „La participation politique des musulmans en Belgique: la mobilisation des réseaux sociaux”, în Brigitte Maréchal, Farid ElAsri (eds.), *Islam belge au pluriel*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2012, pp. 273- 289.

28 Corinne Torrekens, „Molenbeek: avant-garde bruxelloise de la gestion de la diversité religieuse”, în *Les Cahiers de la Fonderie*, nr. 33, 2005, pp. 62-66.

mare. Datorită concentrației mari de musulmani, regiunea Bruxelles-Capitale are caracteristici speciale, ce o diferențiază vizibil față de celelalte două regiuni belgiene, făcând astfel obiectul mai multor analize privind comportamentele electorale ale votanților musulmani. Ceea ce s-a constatat, în manieră generală, e că solidaritățile religioase nu simt totuși un factor exclusiv în opțiunile electorale ale votanților musulmani: în mare măsură, deciziile lor sunt condiționate de statutul profesional și socio-economic al acestora, de studii, vârstă, de gradul de empatie cu programele partidelor politice sau de simpatie față de candidați etc. – adică elementele specifice ce modelează deciziile electoratului. Aceasta apare cel mai vizibil în cazul candidaților provenind din rândul comunității: votul confesional e dublat, foarte adesea, de rezonanța față de programele politicienilor, musulmani sau nu. Totuși, în timp, capacitatea mediilor de imigrație de a profita de avantajul exercițiului democratic pentru a-și alege reprezentanți ce să le apere cât mai eficient drepturile și interesele a devenit tot mai vizibilă electoral. Fie valorizând solidaritățile etnice, fie cele musulmane, fie ambele, populația musulmană cu drept de vot a crescut gradul său de participare la procesele electorale pentru a delega candidați provenind din interiorul comunității sau care sunt considerați că apără interesele acesteia. Regiunea Bruxelles-Capitale este aici mai mult decât emblematică: la alegerile regionale, numărul de deputați de confesiune musulmană din parlamentul regional a crescut constant: de la niciunul în 1989, la 4 în 1996, 9 în 1999, 17 în 2004 și 19 în 2009 – adică 21, 3% din numărul total de parlamentari²⁹. Importanța simbolică a acestui procent, ce a însemnat un șoc, în epocă, pentru o parte importantă din oponia publică belgiană și europeană, a fost dublată și de faptul că,

29 Fatima Zibouh, „La représentation politique des musulmans à Bruxelles”, în Brussels Studies, nr. 55, 5 decembrie 2011, pp. 1-14, <http://www.bmsselsstudies.be/medias/publications/BruS55FR.pdf>.

pentru prima dată în viața politică parlamentară a unui stat din Uniunea Europeană, unul dintre deputați era o musulmană de origine turcă (Mahinur Ozdemir) ce a ales să poarte vălul islamic inclusiv în cadrul activității sale publice, în Parlament. În realitate, numărul de parlamentari reflectă, demografic, procentul important de musulmani din regiunea capitalei și a suburbiilor și, simultan, spațiul de deschidere spre participarea politică acordat cetățenilor proveniți din imigrație, dublat de mobilizările pe baze etnice (mai ales turci) și confesionale. Legile succesive privind naționalitatea (1984, 1991, 1998, 2000) au facilitat creșterea rapidă a numărului de naturalizări, ceea ce s-a răsfânt inevitabil și asupra vieții politice belgiene. Voturile și candidații musulmani se regăsesc în special în Partidul Socialist, al cărui program a insistat asupra problemelor sociale și de inserție ale comunităților musulmane, astfel încât acestea au asigurat succesul partidului în 2004, după o lungă perioadă de conducere a Mișcării Reformatoare; la fel, la alegerile din 2009 și la ultimele, din 2014. În cazul acestora din urmă, numărul deputaților cu origini în diferite comunități etnice ce sunt susceptibili de a avea confesiune musulmană este acum de doar 17, dintre care 11 sunt membri ai Partidului Socialist (jumatate din numărul celor 22 de deputați socialiști) ³⁰ în sfârșit, aceste caracteristici ale comportamentelor electorale la nivel regional se regăsesc, într-o logică de proximitate chiar mult mai nuanțată, în ceea ce privește alegerile comunale (locale). Și aici, se constată o mobilizare a electoratului de către diferiții actori cu influență în rândul comunităților de imigrație, care practică o strategie a negocierii cu politicienii și partidele pentru a obține avantaje. De multe ori, temele ce motivează interesul și participarea au puțină relevanță în raport cu denominatorul religios ci ele se referă la aspecte pragmatice și domestice, precum oportunitățile de

integrare profesională și economică, limitarea cazurilor de injustiție socială și a discriminărilor etc. De aceea, implicarea importantă în structurile sociale asociative și în viața politică, prin participarea la alegeri și prin investirea unor candidați în interiorul partidelor tradiționale, al căror succes politic este certificat, este motivată nu atât de semnificații doctrinare privind poziția Islamului în raport cu democrația ci prin nevoia unor indivizi și grupuri sociale particulare de a-și vedea apărută și optimizată condiția lor socioeconomică³¹³²

În sfârșit, la nivelul Parlamentului național, numărul de deputați de confesiune musulmană este relativ redus, mai ales pe fondul unei creșteri, în ultimii ani, a unei resurecții identitare regionaliste, mai ales în regiunea flamandă, ce a și dus la câștigarea alegerilor generale din 2010 și 2014 de către partidul *Nieuw-Vlaamse Alliantie* (20%). Astfel, în actuala Cameră a Reprezentanților, rezultată după alegerile din 2014 (odată cu acel an, Senatul nu mai este ales prin vot direct), din 150 de deputați, doar 9 provin din rândul comunităților de confesiune musulmană: Yiiksel Veli (*Christen-Democratisch en Vlaams*), Almaci Meyrem (*ecologroen*), Demir Zuhail (parlamentară de origine kurdă și de confesiune alevită, din partea *Nieuw-Vlaamse Alliantie*), Nawal Ben Hamou, Kir Emir, Laaouej Ahmed – vicepreședinte a Federației Bruxelleze a Partidului Socialist, Özen Özlem (Partidul Socialist), Kitir Meryame, Pehlivan Fatma (*Socialistische Partij Anders*).² Evident, trebuie amintit aici, încă o dată, că apartenența confesională (ca și originea etnică) a unui politician nu-i condiționează într-o manieră definitorie valorile și

31 Corinne Torrekens, La participation et la représentation politiques des “musulmans” lors des élections communales de 2012.

Ethnographie d’une campagne mouvementée, comunicare în cadrul celui de-al XII-lea Congres de l’Association Française de Science Politique, Paris, 9-11 iulie 2013, <http://www.afsp.info/congres2013/st/st29/st29torrekens.pdf>

32 <http://www.islam2012.be/>

comportamentele sale în plan public - în ocurență, cel politic; e vorba de simpli vectori identitari a căror utilizare e mai degrabă statistică și indicativă decât explicativă. Mulți dintre acești politicieni, chiar dacă au beneficiat, implicit, de un vot motivat pe criterii de simpatie etnică sau religioasă, nu se identifică în mod automat cu interesele particulare ale unor grupuri sociale precise; biografiile lor profesionale și personale îi arată, pe mulți dintre ei, ca fiind produsul societății belgiene, unde s-au născut și s-au format.

Alegerile comunale din 2012 au adus o noutate în cadrul vieții politice belgiene: apariția unui partid politic ce se revendică explicit de la o identitate și un proiect islamic, de unde și titulatura sa, foarte precisă: *ISLAM03*. Mișcarea este rezultatul unui activism mai îndelungat al întemeietorului său, Redouane

Ahrouch, marocan foarte vizibil și activ în mediile šiite din Bruxelles, încă din deceniul al nouălea, când a inițiat un alt proiect politic islamic, eșuat, reprezentat de partidul *Noor*. Partidul, apărut cu ocazia alegerilor comunale și provinciale din 2012 - unde a câștigat două locuri, în Anderlecht și Molenbeek, își asumă un program islamic - chiar islamist, maximalist, pledând pentru un mai mare respect, în interiorul societății belgiene, față de valorile și normele populației musulmane și chiar formulând ideea unei transpuneri a *Shari ei* în Belgia. Considerat ca apropiat sau chiar în siajul mediilor politice și religioase iranene, partidul a avut un succes mai degrabă mediatic decât politic, suscitând, prin declarațiile sulfuroase ale întemeietorului său, nenumărate luări de poziție critice și de petiții ale populației belgiene, cerând interzicerea sa. La alegerile federale și regionale din 2014, reprezentanții partidului au participat pe listele din Bruxelles și Liège, obținând însă doar 0,2%. Această lipsă de susținere electorală arată că simpla referință religioasă și un activism narativ la limita excesului nu sunt factori care să motiveze un interes din partea populațiilor

musulmane belgiene.

De altfel, *ISLAM* nu este singurul partid politic din Uniunea europeană care se fundamentează pe un program ce propune implementarea publică a valorilor și principiilor musulmane tradiționale în spațiul european și o recunoaștere oficială de către statele europene a drepturilor comunităților musulmane de a-și asuma într-o manieră integrală valorile. În Spania, Partidul Renașterii și Uniunii Spaniei (*Partido Renacimiento y Union de España* – PRUNE), întemeiat de Mustafa Bakkach En Aamrane, cu origini marocane, a apărut în 2008, încercând să se poziționeze după modelul tradițional al partidelor democrat-creștine, precum *Partido Popular* spaniol, adică făcând din referința religioasă musulmană doar un simplu vector identitar și elaborând un program bazat pe valori morale tradiționale, deschis tuturor cetățenilor, indiferent de confesiune – în 2010 partidul a ales o creștină ca lider în regiunea Catalonia³³ Chiar dacă succesul electoral al partidului a fost limitat, el speră să valorifice așteptările și mai ales nemulțumirile bazinului electoral al musulmanilor din Spania, în jur de aproape două milioane, și care se acomodează dificil cu o societate spaniolă încă larg atașată de identitatea sa catolică și reticentă față de străini. Este ceea ce face, de altfel, ca atașamentul unei părți importante din musulmanii stabiliți în Spania să fie mai întâi îndreptat spre statutul lor confesional și doar apoi spre condiția lor de cetățeni sau rezidenți spanioli. La fel, Partidul Musulman Olandez (*Nederlandse Moslim Partij*), apărut în 2007, dorea să se erijeze într-un partid al musulmanilor și a avut un program ce-și propunea un activism politic în direcția implementării în Olanda unor norme în manieră islamică, precum pedepsirea blasfemiei. Partidul s-a dizolvat în 2012, argumentând că musulmanii din Olanda sunt prea fragmentați și nepregătiți pentru a

33 José Antonio Peña-Ramos, „The Renaissance Party and Union and Socio-Political Organization of Muslims in Spain”, în *Sociology Study*, voi. 4, nr. 2, 2014, pp. 135-149.

activa într-un partid islamic ca atare. În sfârșit, unul dintre partidele islamice pionier în Europa a apărut în Marea Britanie, încă din 1989, sub denumirea de *Islamic Party of Britain*, la rândul său dizolvându-se în 2006, datorită slabei adeviziuni electorale.

Concluzii

Așa cum s-a văzut, cu excepția unor grupări din interiorul Islamului care contestă valorile culturale și sociopolitice ce constituie astăzi fundamentul unui sistem democratic înțeles în maniera generală, într-o foarte mare măsură societățile musulmane implantate și dezvoltate în Europa ultimelor decenii au capacitatea de asimila bagajul cultural și practicile democratice. Am analizat cazurile Franței, Marii Britanii și Belgiei tocmai pentru a observa cât de complex este acest proces și cât de mult e condiționat de tipologiile și de strategiile comunităților musulmane, pe de o parte, și de realitățile istorice și sociopolitice specifice celor trei state, pe de alta. Dificultățile și crizele care traversează condiția musulmanilor de aici – și în celelalte state europene unde ei se află, sunt rezultatul acestor procese continue de adaptare identitară și existențială la societățile europene și, corelativ, ale reticențelor populațiilor și elitelor intelectuale și politice europene în raport cu compromisurile necesare acceptării unei alterități în interiorul propriului sistem de valori, considerat de multă vreme drept un câștig intangibil al modernității occidentale, de unde și ambițiile universalizării sale la scară globală.

Pe de altă parte, participarea la procesele electorale și integrarea în partidele politice sunt văzute, de o parte importantă a musulmanilor europeni, drept o oportunitate de a susține proiectele și interesele comunității, atât în direcția unei recunoașteri oficiale cât mai largi a diferitelor sale valori și norme religioase specifice cât și pentru găsirea unor modalități de ameliorare a condiției socioeconomice și profesionale deficitare ce caracterizează

o parte importantă din populațiile provenite din imigrație. Eficacitatea unei astfel de implicări politice este limitată însă atât de potențialul electoral relativ redus al populațiilor musulmane, mai ales la nivelul influențării câmpului politic național - expresie a interesului majorității, în societăți europene reticente față de compromisuri făcute minorităților musulmane, cât și de tipologiile politicienilor musulmani ce reușesc să se facă aleși - sau numiți. Într-o mare măsură, ei ipostazează mai degrabă acel „Islam secular” atât de drag opiniei publice occidentale, al minorităților ce nu se identifică structural cu referința lor confesională ci cu acele categorii identitare ale majorității; ei sunt, în primul rând, francezi, britanici, olandezi, belgieni, și în plan secund doar de origine pakistaneză, irakiană, algeriană și de confesiune musulmană. Această dialectică complexă a reconstrucției continue a identităților individuale și colective în interiorul Islamului european este foarte puțin percepută, înțeleasă și luată în considerare în analizele sau reprezentările publice, ce tind să reifice într-o manieră abuzivă și naivă determinantele religioase ale musulmanilor, considerând că ele le condiționează viața într-o manieră exclusivă.

În concluzie, se poate spune că nu există o structurală incompatibilitate a Islamului în raport cu valorile și normele democrației participative - chiar dacă, la nivelul filosofiei politice, tradiția musulmană, vehiculată de mediile conservatoare, perpetuează o critică a ceea ce consideră a fi o fundamentare axiologică antropocentristă a culturii politice occidentale, căreia i se opune modelul/elele unor sisteme de configurare a normelor etice, sociale, juridice, politice elaborate (nu întotdeauna exclusiv) pe ideea unei fidelități în raport cu doctrinele islamice. În fapt, societățile democratice occidentale, tocmai prin eforturile de a construi un spațiu de libertate deschis tuturor, religioși sau seculari, oferă avantajul că permit dezvoltarea unei pluralități de maniere de înțelegere și de asumare (sau nu) a propriului crez religios,

scăpând pe unii musulmani, plecați din societăți unde religia a devenit un factor masiv de (o) presiune morală, socială, politică, de tutela acestei înregimentări colective ce obligă la asumarea - sau mimarea, unui conformism social.

Bibliografie

„Record Number of Muslim Candidates Run for French Parliament”, *Euro-Islam.info*, 10 iunie 2007, <http://www.euro-islam.info/2007/06/10/record-number-of-muslimcandidates-run-for-french-parliament/>

„36 Turkish candidates în Belgian elections”, *Hurriyet. Daily News*, 6/11/2007, <http://www.hurriyetdailynews.com/36-turkish-candidates-in-belgian-elections.aspx?pagelD=438&n=36-turkish-candidates-in-belgian-elections-2007-06-11>

„Muslims în European Politics”, *Euro-Islam.info*, <http://www.euro-islam.info/keyissues/political-representation/>

Akhtar Parveen, *British Muslim Politics: Examining Pakistani Biraderi Networks*, Palgrave, 2013.

Ansari Humayun, *Muslims în Britain*, Minority Rights Group International, 2002.

Anwar Muhammad, „The participation of ethnic minorities în British politics”, în *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 27, nr. 3, pp. 533 - 549.

Barkham Patrick, „Minority report”, *The Guardian*, 14 februarie 2007, <https://www.theguardian.com/uk/2007/feb/14/race.eu>

Dancygier Rafaela, „The Left and Minority Representation: The Labour Party, Muslim Candidates, and Inclusion Tradeoffs”, în *Comparative Politics*, vol. 46, nr. 1, 2013, pp. 1 - 21.

Geisser Vincent, *Ethnicité Républicaine. Les élites d'origine maghrébine dans le système politique français*, Presses de Sciences Po, 1997.

Heath Antony, David Sanders, Stephen Fisher, Maria Soblewska, Gemma Rosenblatt, *The Ethnic Minorities*

British Election Survey, Departament of Sociology, University of Oxford, <http://www.sociology.ox.ac.uk/research/embes-the-ethnic-minoritybritish-election-study.html>

Hopkins Nick, Vered Kahani-Hopkins, „Identity construction and British Muslims political activity: Beyond rational actor theory”, în *British Journal of Social Psychology*, vol. 43, 2004, pp. 339 – 356.

<http://www.paribruparl.irisnet.be/les-deputes/index.htm>lang = fi.html

Jacobs Dirk, Karen Phalet, Marc Swyngedouw „Political Participation and Associational Life of Turkish Residents in the Capital of Europe”, în *Turkish Studies*, vol. 7, nr. 1, 2006, pp. 145 – 161.

Koksall Mehmet, „La mosquée au milieu du village politique”, în *La Revue Nouvelle*, nr. 9, 2007, pp. 12 – 18

Kolpinskaya Ekaterina, „Muslims în Parliament: a myth of futility”, în Timothy Peace (ed.), op. cit., pp. 215 – 236.

McAndrew Siobhan, Maria Sobolewska, „Mosques and political engagement în Britain: participation or segregation?”, în Timothy Peace (ed.), op. cit., pp. 32 – 52.

McLoughlin Sean, „The State, New Muslim Leaderships and Islam as a Resource for Public Engagement în Britain”, în Joceline Cesari, Sean McLoughlin (eds.), *European Muslims and the Secular State*, Ashgate, 2005, pp. 55 – 69.

Peace Timothy (ed.), *Muslims and Political Participation in Britain*, Routledge, 2015

Peña-Ramos José Antonio, „The Renaissance Party and Union and Socio-Political Organization of Muslims în Spain”, în *Sociology Study*, vol. 4, nr. 2, 2014, pp. 135 – 149.

Purdam Kingsley, „The political identities of Muslim councilors în Britain”, în *Local Government Studies*, vol. 26, nr. 1, 2000, pp. 47 – 64.

Ramadan Tariq, „What are European Muslims

concerns and aspirations? *tariqramadan.com*, September 26, 2004, <http://tariqramadan.com/english/what-are-european-muslims-concerns-and-aspirations/>

Sherif Jamil, Anas Altikriti, Ismail Patel, „Muslim electoral participation in British general elections: an historical perspective and case study”, în Timothy Peace (ed.), op. cit., pp. 32 – 52.

Sobolewska Maria, Stephen Fisher, Anthony Heath, David Sanders, „Understanding the effects of religious attendance on political participation among ethnic minorities of different religions”, în *European Journal of Political Research*, vol. 54, nr. 2, 2015, pp. 271 – 287.

Tătari Eren, Ahmet Yukleyen, „The political behavior of minority councilors across London boroughs: comparing Tower Hamlets, Newham, and Hackney” în Timothy Peace (ed.), op. cit., pp. 237 – 256.

The Muslim Council of Britain, British Muslims in Numbers. A Demographic, Socioeconomic and Health profile of Muslims in Britain drawing on the 2011 Census, ianuarie 2015

Torrekens Corinne, „Molenbeek: avant-garde bruxelloise de la gestion de la diversité religieuse”, în *Les Cahiers de la Fonderie*, nr. 33, 2005, pp. 62 – 66.

Torrekens Corinne, „Political Opportunity and Muslim Leadership in Brussels”, în Anja Hennig, Jeff Haynes (eds.), *Religious Actors in the Public Sphere. Means, Objectives and Effects*, Routledge, 2011, pp. 96 – 112.

Torrekens Corinne, *La participation et la représentation politiques des „musulmans” lors des élections communales de 2012. Ethnographie d’une campagne mouvementée*, comunicare în cadrul celui de-al XII-lea Congres de l’Association Française de Science Politique, Paris, 9 – 11 iulie 2013, http://www.afsp.info/congres2013/st/st29/st29_torrekens.pdf

Zibouh Fatima, „La participation politique des musulmans en Belgique: la mobilisation des réseaux

sociaux", în Brigitte Maréchal, Farid ERA - sri (eds.), *Islam belge au pluriel*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2012, pp. 273 - 289.

Zibouh Fatima, „La représentation politique des musulmans à Bruxelles”, *Brussels Studies*, No. 55, 5 décembre 2011, pp. 1-14, <http://www.brusselsstudies.be/medias/publications/Bru55FR.pdf>

Capitolul III

Islamul Balcanic - identități multiple, expresie a conviețuirii comunitare

9

Ion Josan

Abstract: Situated at the periphery of Empires, the Balkans have gained the quality of a heterogeneous place. With communities that share Western and Eastern traditions or a combination of both, the Balkans experienced complex cultural interactions and political directions. The multi-confessional and multi-ethnic dimensions of this place along with its geopolitical importance have transformând the area into a battling place between great powers. In this paper, I will analyze the role of Islam in shaping national and regional identities in the Balkans.

Key words: Balkans, Islam, nationalism, identity.

Introducere

Situați la întretăierea dintre imperii, Balcanii au calitatea de a fi un loc eterogen. Având comunități ce împărtășesc cultura vestului ori estului european, sau o combinație a celor două spații, Balcanii au cunoscut interacțiuni culturale complexe și direcționări politice diverse. Natura multi-confesională și multi-etnică a regiunii împreună cu însemnătatea sa geopolitică au transformat acest loc într-un punct de confruntare între marile puteri politico-militare. Fiind o zonă de confluență, Balcanii sunt regiunea europeană în care Creștinismul și Islamul se află în contact direct de sute de ani. În același timp fenomenul

confesional și dinamica sa au fost mereu în strânsă legătură cu influența diferitelor puteri politice (Imperiul Bizantin, cel Otoman, iar apoi cel Habsburgic și Țarist). Această natură diversă din punct de vedere etnic și confesional a făcut ca regiunea să fie adeseori una turbulentă și imprevizibilă, dar în același timp și locul unei toleranțe surprinzătoare.

Extinderea treptată a Imperiului Otoman a facilitat răspândirea Islamului care s-a manifestat aici mai ales în formele sale heterodoxe prin Bektaşism și diferitele confrerii sufi, fapt ce a contribuit la o aclimatizare a sa mai rapidă (Munteanu, 2005). Pe lângă acest aspect este necesar să amintim că, până în ziua de azi, formele pe care Islamul le comportă aici sunt multiple. De la grupuri heterodoxe beктаși și sufi la grupuri sunnite mai ortodoxe, musulmanii balcanici au ajuns să cunoască acum formele contemporane ale Islamului politic. Salafismul și chiar šiismul de inspirație iraniană se răspândesc printre tineri. Așadar, Islamul balcanic, sub diferitele sale manifestări, nu poate fi nici măcar el privit monolitic, diversitatea sa demonstrându-ne că încă este un fenomen viu ce cunoaște multiple transformări. Problemele ce derivă din natura sa, simt legate de ce poate deveni Islamul balcanic și cât de apropiat poate fi el pe viitor de elementele sale tolerante pe care Europa contemporană dorește să le evidențieze. Islamul balcanic trebuie analizat în relație cu fenomenul naționalismului ce se manifestă în această zonă începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea și cu fenomenele politico-militare care marchează regiunea. Dacă în cazul albanezilor, religia a fost un element identitar oarecum secundar (ideea unei etnicități comune dorindu-se a fi liantul ce avea să lege comunități de confesiuni și religie diferită - ortodocși, catolici, musulmani sunniți și beктаși) în cazul bosniacilor (vorbitori de dialect sârbo-croat) elementul principal de distincție și construcție identitară a fost Islamul. Un fenomen aparte de evoluție identitară poate fi întâlnit azi în Kosovo unde întâlnim o manifestare

efervescentă a Islamului care implică și radicalizări (probabil) pe fondul unui deficit de cristalizare identitară.

Balcanii și moștenirea otomană

Pentru a înțelege mai bine fenomenul apariției și răspândirii Islamului în Balcani, trebuie să clarificăm relația dintre comunitățile balcanice musulmane și puterea politică Otomană care le-a facilitat emergența. Convertirea la Islam în peninsula Balcanică cunoaște diferite perioade și motivații complexe. Pe de-o parte avem primele convertiri în contextul unei prezențe discrete a unor derviși misionari precum Sari Saltik, iar mai apoi o accentuare a fenomenului de convertire datorită unei prezențe tot mai vizibile a aparatului administrativ, militar al statului Otoman. Astfel, în primele faze ale prezenței sale în peninsula Balcanică, Islamul s-a manifestat mai ales în formele sale heterodoxe, împrumutând din obiceiurile locului și contribuind la o comunicare interconfesională între comunitățile de creștini și de musulmani care pe alocuri, în special în zonele rurale au dat naștere unui sincretism religios pronunțat. (Furat, Ei, țag, 2010, pp. 10 - 13)

Îndeosebi în Albania și Bosnia, prezența efectivă a instituțiilor statului otoman se face simțită destul de târziu. În ciuda acestui fapt, Islamul cunoaște o răspândire semnificativă facilitată de către Bektașiți și diferitele confrerii sufite. Acest fenomen este asemănător cu cel al răspândirii Islamului în Anatolia unde dervișii atrag grupurile nomade dinspre șamanism spre Islam. În Balcani, aceste confrerii construiesc structuri informale care convertesc tot mai mulți credincioși - oferindu-le probabil o mai mare coerență a vieții spirituale. (Munteanu, 2005)

Imaginea și faptele lui Sari Saltik ori ale lui Ayvaz Dede stau la limita dintre istorie și legendă (Furat: Ei: ag, 2010), o analiză a personajelor ținând mai mult de domeniul etnologiei decât de cel al istoriei politice, fapt ce ne indică o prezentă limitată a musulmanilor în Peninsula

Balcanică, dar și o pătrundere (inițial) pașnică a Islamului în această zonă. Prezență musulmană va cunoaște însă o transformare progresivă odată cu fortificarea regională a puterii Otomane, fapt ce va impusiona procesul de convertire. Este interesant de urmărit de ce în Bosnia Hertegovina trecerea la Islam a avut un atât de mare succes spre deosebire de celelalte zone din Balcani (cu excepția Albaniei unde totuși convertirea nu a fost la fel de substanțială precum în Bosnia). Unii istorici consideră că Bogumilismul ar fi facilitat răspândirea Islamului și că unele aspecte ale sale precum, lipsa unei preoții, lipsa icoanelor, lipsa împărtășaniei ar fi făcut trecerea către Islam mai ușoară (Norris, 1993, p. 43). Cu toate acestea, trebuie să observăm că în acea perioadă exista o competiție acerbă între Biserica Bosniacă (acuzată de dualism gnostic, considerată eretică de către catolici și ortodocși), Biserica Catolică și cea Ortodoxă. Probabil că profitând de această conjunctură, în care lipsea o structură religioasă unitară, Islamul a pătruns cu mult mai mare ușurință (Norris, 1993, pp. 44 - 45). Pe lângă acești factori trebuie să subliniem că oportunitatea de a fi integrați în sistemul administrativ și militar a avut de asemenea un rol în procesul de convertire. Unii istorici consideră că un factor important care a facilitat acest proces ar fi fost jyzia, adică taxa aplicată în Imperiul Otoman nemusulmanilor. În studiile sale, Anton Minkov arată că cel puțin în zonele rurale, apogeul convertirii a avut loc în secolul XVII și că practic într-un secol fenomenul s-a restrâns. Minkov explică faptul că jyzia a devenit de abia în secolul XVIII o taxă greu de suportat, ceea ce ne arată că de fapt convertirile trebuie legate de alte realități sociale. Istoricul sugerează că de fapt convertirea se datorează dorinței de a câștiga statut social, nevoii de a avansa în ierarhia socială. Convertirea la Islam, devenise pentru elită șansa de a accede la funcții și la mai multă putere garantată de către statalitatea Otomană (Minkov, 2004; Barkey, 2008, pp. 126 - 127). Antonina Zhelyzakova

considera în studiile sale că de fapt Otomanii nu și-au propus niciodată să convertească masa populației ci doar o elită prin care să își prezeve puterea în zonă. Asemeni lui Minkov, Antonina Zhelyzakova consideră că mai degrabă beneficiile economice și dorința de avansare socială au fost factorii cei mai importanți în fenomenul convertirii, mai puțin o politică susținută direct de către statul Otoman. La o analiză mai atentă, putem totuși observa că au existat și forme de convertire impuse de către stat. Așa numitul Devşirme, ce presupunea recrutarea forțată de copii creștini ce erau apoi convertiți la Islam și (în general) înrolați în rândurile ienicerilor (Barkey, 2008, p. 128). Unii istorici consideră totuși că numărul celor recrutați în acest fel nu ar fi fost atât de însemnat. Arhivele otomane ne sugerează că de-a lungul a trei sute de ani statul ar fi recrutat circa două sute de mii de copii. Totodată, unele lucrări ne indică cazuri în care părinții doreau să le fie luați copii, ajungând chiar să mituiască autoritățile pentru a fi recrutați. Așadar, instituția Devşirmeului nu a fost mereu privită cu animozitate, pentru multe familii fiind o posibilitate de acces la o carieră militară care le facilita copiilor un statut social mult mai bun (Barkey, 2008, p. 127). Având în vedere elementele descrise aici, fenomenul Islamizării în Balcani trebuie privit din perspectiva dinamicilor interne ale zonei și a manierei în care acestea au fost influențate de-a lungul timpului de o putere în expansiune. Islamizarea nu s-a petrecut peste noapte și nu a fost mereu un fenomen impulsionat de către statul Otoman.

Astfel, Islamul devine parte integrantă a culturii balcanice, un element de mare importanță în definirea identitară și construcția (și deconstrucția) statalității din zonă. Dacă la început prezența Islamului a fost legată de proximitatea statalității Otomane și apoi de prezența instituțiilor sale care i-au oferit contextul politic propice diseminării, după sfârșitul Primului Război Mondial componenta confesională a devenit esențială în stabilirea

delimitărilor etnicoculturale pe care le cunosc Balcanii până în zilele noastre. Componenta confesională (musulmană sau creștină) devine un liant comunitar care facilitează cristalizarea narativelor naționaliste din Balcani.

După cum spuneam, Albania și Bosnia Herțegovina sunt zonele balcanice în care Islamul s-a instalat cel mai puternic. Albanezii și bosniacii au devenit astfel cei mai fideli supuși ai otomanilor fiind bine integrați în structurile de putere pe care Imperiul le-a consolidat. Odată cu procesul de modernizare al Imperiului Otoman, consfințit prin Hatișeriful de la Gulhane și începerea Tanzimatului, vechea structură administrativă a Imperiului a început să se schimbe. În același timp reforma a însemnat schimbarea întregii filosofii politice ce condusesese Imperiul până atunci. Perioada Tanzimatului s-a dorit a fi o trecere de la o tipologie orientală de guvernare la una de inspirație europeană care punea accentul pe raționalizare, centralizare și uniformizare juridică (fapt ce a dus la desființarea sistemului millet-urilor). În acest context ideile de inspirație europeană s-au răspândit cu repeziciune în tot imperiul, iar elita intelectuală s-a implicat tot mai intens în proiectele de reformare a statului. Sfârșitul sistemului Millet-urilor (adică al autonomiilor juridice bazate pe apartenența religioasă) a însemnat o centralizare accentuată a statului care a adus în contact direct cu instituțiile sale pe toți membrii Imperiului. În lipsa unei identități colective viabile pentru toți supușii Sultanului, s-a încercat crearea unei identități contractualiste „Otomaniste” care să crească coeziunea societății prin acordarea de drepturi și obligații egale tuturor cetățenilor (El-Haj, 1991, pp. 63 - 65). Totodată, cu ajutorul Imperiului Țarist și Habsburgic, mișcările de eliberare ale populațiilor creștine din Imperiu s-au consolidat. Ideea naționalismului etnic începuse să aibă tot mai mare atracție, iar unele dintre elitele locale l-au promovat în detrimentul discursului oficial agreat de către Istanbul. Deși în cazul albanezilor și al bosniacilor acest

fenomen s-a manifestat ceva mai târziu (decât în cazul celorlalte popoare balcanice) spre sfârșitul secolului al XIX-lea, elitele celor două populații încep să-și cristalizeze mișcări de emancipare națională.

Emergența naționalismului albanez în urma războiului Ruso-Turc, Imperiul Otoman își pierde majoritatea teritoriilor balcanice, rămânându-i doar controlul asupra Albaniei. Această conjunctură îngrijora elita albaneză care se temea că teritorii locuite de albanezi vor ajunge sub controlul Serbiei, Greciei, Bulgariei sau Muntenegrului. Astfel, în anul 1878 reprezentanți ai provinciilor locuite de comunități albaneze se întâlnesc la Prizren în Kosovo unde se creează așa numita Ligă de la Prizren. Liga își propunea să creeze o opoziție politică și militară care să se opună anexării teritoriilor locuite de către albanezi. În același timp se dorea redactarea unei petiții prin care să se solicite Sultanului Otoman unirea celor patru vilayete otomane (Janina, Monastir, Shkodër și Kosovo) locuite de albanezi într-o singură unitate politică. Liga își dorea ca pe termen lung să câștige autonomie pentru acest teritoriu unificat. Inițial otomanii au susținut doleanțele Ligii, dar în cele din urmă, îngrijorați de turnura pe care aceasta ar putea să o ia, au hotărât să o înăbușe violent și să execute pe reprezentanții acesteia (Austin, Lampe).

Mazover, 2004, p. 237). La acel moment exista o diferență semnificativă între felul în care vedeau otomanii identitatea și locul albanezilor în Imperiu și aspirațiile și idealurile elitelor albaneze. Autoritățile otomane refuzau să recunoască pe albanezi ca fiind o entitate etnico-culturală distinctă față de cea turcă. Faptul că albanezii erau într-o bună parte musulmani și pentru că mult timp Poarta a fost cea care a oferit securitate comunităților albaneze (față de slavii balcanici sau de greci), a întârziat apariția și manifestarea unei tendințe naționaliste a elitei albaneze. Odată cu slăbirea tot mai accentuată a puterii Imperiale și a prezenței tot mai solide a intereselor

Habsbutgice și Țariste în zonă, albanezii au realizat că interesele lor politice și securitare pot fi mai bine apărute de un stat independent care să cuprindă toate comunitățile albaneze ale Balcanilor. Albanezii au fost ultima națiune balcanică care să își câștige independența de sub tutela Otomană, iar problema națională albaneză a rămas deschisă până în zilele noastre deoarece statul independent apărut în anul 1912 nu a reușit să cuprindă toate comunitățile albaneze din Balcani. (Austin, Lampe, Mazover, 2004)

Mișcarea națională albaneză a avut pe lângă activitățile sale politice și o însemnată contribuție în susținerea și dezvoltarea unei vieți culturale albaneze. Elita albaneză realizase importanța cultivării limbii albaneze și nevoia unei literaturi în limba albaneză. Problemele pe care autoritățile otomane le puneau în calea acestui proces de revalorizare a culturii albaneze a făcut ca multe publicații sau societăți culturale să își mute activitatea în exil. În anul 1881, un grup de intelectuali albanezi din Istanbul organizează la București o filială a societății lor culturale care avea să publice revista „Drita” („Lumina”) una dintre primele reviste culturale în limba albaneză. În anul 1885 când acești intelectuali albanezi sunt forțați să se mute la București ei vor prelua numele „Drita” pentru întreaga societate culturală. Societatea culturală va tipări cărți în limba albaneză și va aduna fonduri pentru școlile albaneze (Vickers, 1999, p. 45).

Figuri importante ale acestei renașteri culturale albaneze au fost frații Frasheri, în special Naim și Sami. Aceștia vor fi implicați în mișcările preocupate de modernizarea Imperiului Otoman. Sami Frasheri (un important autor în limba turcă și mai apoi în albaneză) era apropiat de cercurile de la Istanbul care promovau un naționalism turc incipient pentru ca mai apoi să fie unul dintre cei care pun bazele și trasează direcțiile naționalismului albanez. Acest fapt ne poate părea ușor ciudat în ziua de azi, dar el ne relevă intensele frământări

identitare pe care le cunoștea la acea vreme Imperiul Otoman. Sami Frasheri a avut o considerabilă activitate jurnalistică în publicațiile otomane ale vremii.

Articolele sale atingeau pe lângă temele legate de lingvistică sau literatură și probleme acute ale societății otomane precum ar fi rolul Islamului în societate sau statutul femeii otomane. Scrierile sale promovează un Islam moderat, încercând să dea acestuia o interpretare modernă care să-i scoată în evidență compatibilitatea cu valorile lumii Occidentale. Sami Frasheri a fost, de asemenea, un promotor al pozitivismului și al modernizării, iar ideile sale l-au pus adesea într-o relație dificilă cu autoritățile otomane. În timpul Ligii de la Prizren, între 1878 și 1881, Sami Frasheri a participat activ în susținerea cauzei albaneze. S-a implicat în diferite societăți culturale și a militat pentru deschiderea de școli albaneze. A păstrat legătura cu diaspora albaneză datorită căreia a publicat cărți la București sau Sofia. Una dintre cărțile sale cele mai controversate „Shqiperia” (Albania), a fost publicată în anul 1899 la București. Acest text pe care Sami nu l-a semnat este încă intens disputat de turcii care nu acceptă că el ar fi autorul și albanezii care nu au niciun dubiu că e opera sa. Acest text joacă un rol important în mitologia națională albaneză întrezărind un stat care să îi cuprindă pe toți albanezii balcanici. În același timp cartea tratează problema etnogenezei poporului albanez. Aici, Sami Frasheri a încercat să recreeze un trecut mitologic albanezilor avansând teza descendenței pelasge. Această tendință se încadrează în direcția mai largă a autorilor romantici ai secolului al XIX-lea care își propun „redescoperirea” unui trecut mitic care să legitimeze istoric emergența națiunilor moderne (Bilmez, 2005).

Poetul Naim Frasheri a devenit, asemenea fratelui său Sami, una dintre cele mai importante personalități din mișcarea națională albaneză. Un aspect important al activității lui Naim Frasherii este legat de încercarea acestuia de a lega simboluri ale confesiunii Bektaşite de

discursul național albanez. Mai mult decât atât, el încearcă să exploateze mitul Karbalei, mit întâlnit în întreaga lume šiită de care ordinul beктаșilor este legat simbolic. Recursul la mitul Karbalei nu este unul întâmplător, Naim Frasheri dorind să sublinieze cauza dreaptă pe care națiunea albaneză o susține în confruntarea cu o putere ilegitimă. În același timp recursul la Karbala înfățișea o mișcare națională albaneză divizată care își găsea cu greu simboluri comune. Comunitățile albaneze au o structură religioasă compusă din două religii, Islamul și Creștinismul, împărțite fiecare în două confesiuni: Sunnită și Bektașită pe de-o parte și Catolică și Ortodoxă de cealaltă (Duiizings, 2000, p. 157).

Poeziile lui Naim înfățișează o Albanie rurală idealizată cu oameni și peisaje desprinse din basme. Scriitura sa este impregnată de romantism, iar scopul ei este de a glorifica esența poporului albanez. Pentru Naim Frasheri, inima Albaniei era în ruralitate, iar sufletul ei era Bektașismul care spera că va deveni religia națională a albanezilor. Naim considera că Bektașismul ar putea fi sinteza între Creștinism și Islam, liantul de care națiunea albaneză avea nevoie în traiectoria sa istorică (Duiizings, 2000, p. 167).

Dincolo de idealismul din scrierile lui Naim Frasheri, comunitatea albaneză de la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX rămânea destul de divizată. Există atestări istorice legate de animozitățile care existau între albanezii sunniți și cei beктаșiți (din sudul Albaniei de azi) sau despre tensiunile dintre musulmanii albanezi și cei catolici (în nord). Aceste diviziuni sunt scoase la iveală și în momentul în care elita albaneză încerca să convină pentru adoptarea unui alfabet al limbii albaneze. Mediile conservatoare sunnite au insistat ca alfabetul limbii albaneze să fie cel arab, cu toate acestea, în cele din urmă a fost ales alfabetul latin (în 1908). Adoptarea alfabetului latin a însemnat începutul standardizării limbii albaneze (împărțită în două mari dialecte, gheg și toșc) dar și

orientarea spre cultura occidentală ca reper. (Austin, Lampe, Mazover, 2004)

Procesul de cristalizare națională necesita însă timp însă conflictele din regiune cu slavii balcanici sau cu grecii au impulsionat acest proces. Faptul că un număr considerabil de comunități albaneze trăiau și după câștigarea independenței (1912) în Serbia și Muntenegru a dat mișcării naționale albaneze o nouă motivație și un țel în plus. Naționaliștii albanezi au fost implicați în acțiuni armate de apărare a comunităților albaneze în fața autorităților sârbe. Tema legată de comunitățile albaneze din afara granițelor Albaniei și crearea unei Albanii mari este una recurentă în cadrul naționalismului albanez (Iseni, 2009). Acest discurs național a avut menirea să mobilizeze atât albanezii din Albania, cât și pe cei din afara granițelor și să estompeze diferențele confesionale, dialectale și chiar tribale.

În cadrul fostei Iugoslavii, componenta confesională ar fi putut să joace un rol important în definirea mișcării naționale albaneze și totuși acest lucru nu s-a întâmplat. Discursul albanezilor s-a referit la păstrarea limbii și culturii albaneze și la rezistența împotriva procesului de asimilare. În acest timp, în Albania, regimul lui Enver Hoxha a eliminat total religia din spațiul public și politic preluând motto-ul lui Pasko Vasa „Credința albanezilor este Albanismul”. Proiectul politic al lui Hoxha își propunea să dizolve diferențele confesionale și tribale ale Albaniei și să sporească prin coerciție unitatea țării sub tutela unui adevărat cult al personalității (Young, 1999).

Islamul în Albania postcomunistă

După căderea comunismului, viața religioasă din Albania a început să renască. Interdicțiile severe împotriva oricărei manifestări religioase lăsaseră urme vizibile asupra societății albaneze. La începutul anilor '90 comunitățile aveau deficit sever de clerici și de oameni cu educație religioasă. Comunitățile islamice albaneze au redeschis moschei sau au construit altele noi. S-au deschis

și centre de educație religioasă, iar o bună parte din banii folosiți au fost adunați de la sponsori din Orientul Mijlociu.

Evenimentele religioase au reînceput să fie sărbătorite în spațiul public, în anul 1991 de Eid al-Fitr (sărbătoarea care marchează sfârșitul Ramadanului) albanezii au umplut marile moschei ale Tiranei. În același an, comunitatea Bektași și-a redeschis sediul închis de comuniști și a sărbătorit Nowruz-ul după o lungă perioadă de timp. Președintele albanez de la acea vreme, Săli Berișa, a încercat să profite de această renaștere religioasă și a promovat resurgența unei identități musulmane. Discursul său se adresa în special comunității albaneze sunnite pe care probabil că dorea să o mobilizeze politic. La inițiativa sa, Albania este invitată să devină membră a Organizației Țărilor Islamice. Președintele, împreună cu ministrul de externe Alfred Serreqi, participă la summitul acestui forum în capitala Arabiei Saudite. Acest fapt a declanșat o dispută acerbă în societatea albaneză, unii acuzându-l pe președinte că vrea să îndepărteze țara de Occident. Președintele socialist care l-a succedat pe Săli Berișa, Fatos Nano nu va mai participa la întâlnirile organizației și va păstra o relație mai puțin apropiată cu lumea musulmană. Nano va promova un discurs secular lăsând religiosul în afara politicii (Babuna, 2003).

De-a lungul anilor '90 țări musulmane, precum Arabia Saudită, Emiratele Arabe Unite, Kuweit, Libia și Turcia, au finanțat puternic comunitatea albanezilor musulmani. S-au renovat și construit moschei, s-au deschis noi scoli religioase, biblioteci și centre culturale. Mulți tineri musulmani au fost trimiși la studii teologice în statele Orientului Mijlociu.

În ciuda prozelitismului finanțat de către statele din Golf, Islamul din Albania zilelor noastre oferă rare ori elemente radicale. Papa Ioan Paul al II-lea într-o vizită a sa în Albania remarca armonia interreligioasă a țării (Young, 1999). În Albania „Comunitatea Musulmană a Albaniei”

este singura organizație de reprezentare a musulmanilor recunoscută de către stat, iar moscheile trebuie să aibă avizul organizației pentru a putea funcționa legal. Astfel activitățile moscheilor sunt atent observate, iar derapajele spre radicalism sunt evitate (KMSH, 2014).

RELIGIE ȘI DEMOCRAȚIE ÎN EUROPA LA ÎNCEPUTUL SECOLULUI XXI

Kosovo și radicalismul Islamic

După căderea regimului comunist, Islamul și-a găsit treptat tot mai mult loc în spațiul politic kosovar (acest lucru devine tot mai pregnant după confruntările cu autoritățile sârbe și desprinderea de Serbia). În ultimele decenii putem observa o intensificare în folosirea aspectului confesional atunci când vine vorba de construcția identitară a comunităților kosovare. Lipsa unei economii stabile precum și influxul de bani și predicatori dinspre zona Golfului au accentuat un proces de transformare atât al Islamului kosovar, cât și al Islamului balcanic ca întreg. Interpretările salafiste ale Coranului au devenit o prezență constantă în cadrul comunităților musulmane balcanice fapt ce are ca efect alterarea Islamului tradițional al acestei zone.

Arabia Saudită prin organizația *The Saudi Joint Committee for the Relief of Kosova and Chechnya* (SJCRKC) a efectuat numeroase acte de caritate. Familii lovite de sărăcie, orfani ai războiului, văduve, toate aceste segmente ale societății au fost ajutate de către SJCRKC. Într-o societate în care statul este prea puțin funcțional, organizații precum cea amintită aici au constituit singura sursă de siguranță. Însă odată cu ajutoarele umanitare a apărut și prozelitismul salafist (Krasniqi, 2011).

Astăzi, numeroși tineri kosovari au îmbrățișat formele puritane și radicale ale Islamului. Se estimează că în rândurile Statului Islamic (ISIS) ar fi câteva sute de kosovari. În luna august a anului 2014, poliția kosovară a arestat 40 de persoane care sunt presupuse că ar fi luptat în Siria și Irak alături de ISIS (Reuters, 2014).

În lipsa unui stat funcțional și a unei economii stabile este foarte greu de imaginat un program coerent al guvernului care să confrunte fenomenul radicalizării islamice. Faptul că întregi comunități albaneze sunt dependente de ajutoarele unor organizații (din zona Golfului) care răspândesc un Islam radical face ca această regiune să fie pentru mult timp de acum înainte o zonă de recrutare pentru diferite mișcări teroriste.

Bosnia Herțegovina și cristalizarea unei identități naționale în secolul al XIX-lea Bosnia Herțegovina a făcut parte din două mari imperii. Parte a Imperiului Otoman din anul 1499 până în anul 1878, Bosnia Herțegovina este influențată profund de cultura otomană și de religia Musulmană. Cu toate acestea, conjuncturile geopolitice (răscoale repetate ale populațiilor balcanice și intervențiile marilor puteri) ale vremii fac ca acest teritoriu să fie cedat Imperiului Austro-ungar în urma Tratatului de la Berlin. Odată cu începutul administrației habsburgice asupra acestui teritoriu începe să se acutizeze problematica identitară și felul în care comunitățile de aici ajung să se perceapă în noul context istoric. Ieșirea de sub tutela puterii otomane a presupus și un proces de transformare al societății care se întâlnea cu o nouă cultură administrativă și un nou mod de raportare la comunitate în sine. Sub habsburgi vechile delimitări comunitare în funcție de confesiune încep să se schimbe. Curentele naționaliste se propagă tot mai mult, iar popoarele balcanice încep să își perceapă identitățile în funcție de limbă și de etnie.

Atât naționaliștii sârbi, cât și cei croați încearcă să își apropie comunitatea slavilor musulmani propriei cauze. Naționaliștii croați îi considerau pe slavii musulmani ca fiind parte a aceluiași neam cu care împărtășeau un folklor și o limbă comună. Poetul sârb Vuk Karadzic, în articolul „Srbi svi i svuda” (Sârbi simt toți și peste tot) îi numea pe slavii musulmani, sârbi musulmani. Mișcările naționale ale croaților și ale sârbilor respingeau termenul de bosniac

musulman, pentru ei slavii musulmani (balcanici) erau fie croați musulmani fie sârbi musulmani. Astfel, Bosnia Herțegovina devine un teritoriu disputat și mereu prezent în imaginarul mai multor mișcări naționale. Acest teritoriu va rămâne un subiect central în discursul sârbilor și al croaților până în ziua de azi (Babuna, 2005).

Ministrul de finanțe Austro-ungar Benjamin von Kallay, ce deținea și funcția de guvernator al Bosniei Herțegovina a fost unul dintre primii care au promovat ideea unei națiuni teritoriale bosniace distincte față de sârbi sau croați. Prin aceasta el spera să stăvilească intruziunile naționalismului croat sau sârb și să creeze o naționalitate multi-confesională care să înlăture diviziunile comunitare (Hajdarpasic, 2014, p.172). O figură importantă a elitei musulmane care susținea proiectul unei națiuni bosniace distincte a fost Mehmed-beg Kapetanovic Ljubuă - ak. În viziunea sa Islamul era compatibil cu lumea modernă, iar faptul că bonsiacii erau acum parte a Imperiului Austro-ungar trebuia privit ca o oportunitate de dezvoltare. Ljubuă - ak înțelegea integrarea în Imperiul Austro-ungar într-un mod pragmatic, intenția sa era să prezerve privilegiile comunității sale (marea majoritate a pământurilor Bosniei Herțegovina erau în proprietatea musulmanilor). Făcând parte din elita socială a Bosniei, Kapetanovic Ljubuă - ak dorea păstrarea statutul său social, iar acest lucru era posibil într-un Imperiu în care structura nobiliară conducea statul (Trencsényi, Janowski, Baar, Falina, Kopercek, 2016, p. 422). Ljubusak nu era singurul promotor al unui Islam racordat la modernitate și al unei națiuni bosniace integrate în Imperiul Austro-ungar. Intelectuali precum Salvat-beg Ba A - agic sau Osman Nuri Hadzic au condus ziarul „Behar” („înflorirea”) care reprezenta ideile elitei urbane educate și promova un Islam progresist civilizator. Deși intenția autorităților austro-ungare de a crea o națiune Bosniacă nu a reușit, această politică a pus totuși primele baze pentru un curent de gândire care își propunea să aducă împreună

identitatea musulmană și cea națională (Trencsényi, Janowski, Baar, Falina, Kopercek, 2016, p. 422).

După dezintegrarea Imperiului Austro-ungar în urma Primului Război Mondial, Bosnia Herțegovina a intrat în componența Regatului Sârbilor, Croaților și Slovenilor. În cadrul noului stat comunitatea slavilor bosniaci, musulmani nu era privită ca o entitate distinctă. Problema identității lor era privită din nou ca parte dintr-o dispută între croați și sârbi, existând astfel pericolul asimilării bosniacilor fie de către unii fie de către ceilalți. În acest context se formează un partid musulman „Jugoslaveńska muslimańska organizacija” („Organizația musulmană iugoslavă”) care va fi promotor al ideii iugoslave (a unei identități comune a slavilor sudici) tocmai pentru a contracara tendințele asimilatoare ale naționalismului croat sau sârb. În același timp, acest partid insista pe ideea integrității teritoriale a Bosniei Herțegovina în interiorul Iugoslaviei (Burg, Shoup, 1999, p. 37)

În timpul regimului lui Tito autoritățile iugoslave au considerat că Bosnia Herțegovina putea să devină o zonă tampon între sârbi și croați. Probabil că având în vedere acest aspect, în anul 1968 autoritățile comuniste îi recunosc pe bosniacii musulmani ca fiind o națiune musulmană în cadrul Iugoslaviei. Această decizie politică ne pare acum un compromis de la principiile ideologiei comuniste, însă, într-un spațiu predisus la foarte multe tensiuni era nevoie de o „abatere doctrinară” pentru a prezerva integritatea statului. A apărut și teoria care artă că Tito ar fi făcut această concesie bosniacilor musulmani pentru a-și crea o imagine bună în rândul statelor musulmane din mișcarea de ne-aliniere. În anul 1977 se deschide chiar și o facultate de teologie islamică care avea menirea de a crea un clericat calificat dar în același timp fidel statului. Cert e că sintagma de națiune musulmană a creat dezbateri chiar în rândul bosniacilor. Intelectuali precum Enver Redzic sau Adil Zulfikarpa Aic înțelegeau conceptul de Bosnianism (Bosnjastvo) ca fiind o identitate

comună tuturor locuitorilor din Bosnia Herțegovina, indiferent de confesiune. Pentru ei, locuitorii Bosniei Herțegovina aveau o conștiință istorică comună specifică față de cea a vecinilor lor. În același timp unii intelectuali comuniști se temeau că asocierea prea puternică dintre identitatea bosniacă și cea musulmană ar putea crea un monopol de putere în cadrul Bosniei Herțegovina care ar fi urmat să lase pe celelalte confesiuni nereprezentate. Pe de altă parte, existau intelectuali musulmani bosniaci, precum Alija Izetbegovic și Rusmir Mahmutćehajic care considerau că Islamul este parte esențială a identității bosniace (Dunja, 2015).

În general mișcările musulmane din Bosnia Herțegovina aveau orientări mai degrabă progresiste și seculariste. Cu toate acestea, unii dintre liderii și organizațiile musulmanilor au fost atent monitorizați de către stat. Încă de pe vremea lui Tito, organizația „Mladi Musulmani” (adică „Tinerii Musulmani” - organizație în care activase în tinerețe și Izetbegovic) fusese interzisă. În anul 1983, un grup de oameni politici musulmani printre care și Alija Izetbegovic au fost arestați pe motiv că ar fi plănuit crearea unui stat Islamic pe baza „Declarației Islamice” scrise chiar de către Izetbegovic. Procesul celor arestați va rămâne în istoria Iugoslaviei sub numele de „Procesul de la Sarajevo” (Sarajevski process). Izetbegovic va fi condamnat la 14 ani de închisoare însă în anul 1988 la presiunile celor de la Amnesty International va fi eliberat (Selimovic, 2009).

După doi ani de la eliberarea sa din închisoare, Alija Izetbegovic întemeiază Partidul Acțiunii Democratice (Stranka Demokratske Akcije, SDA). SDA se dorea a fi un partid de orientare musulmană care sublinia rolul esențial pe care îl juca Islamul în definirea identității bosniace. În același timp SDA insista pe ideea că Bosnia Herțegovina e un stat cu multiple comunități și că diversitatea lui trebuie ocrotită. La alegerile ce au urmat SDA-ul și-a asigurat majoritatea în parlamentul Bosniei Herțegovina

(O'Ballance, 1995, p. 5). Partidele care au participat la acele alegeri reprezentau fiecare interesele unei anumite comunități etnico-confesionale. Pentru a păstra armonia între aceste comunități, partidele politice au decis să formeze un guvern de coaliție. În urma înțelegerilor politice Izetbegovic devine președinte. După ce Slovenia și Croația părăsesc Iugoslavia tensiunile etnice încep să se acutizeze. În 1992 în urma unui referendum Izetbegovic proclamă independența Bosniei Herțegovina față de Iugoslavia (O'Balance, 1995, p. 9).

Islamul bosniac în perioada postcomunistă

La scurt timp după ce Alija Izetbegovic declară independența Bosniei Herțegovina regiunea fostei Iugoslavii intră într-o perioadă de haos și violență. Disensiunile etnice și țelurile diametral opuse nu lasă loc compromisurilor ceea ce transformă conflictul într-un adevărat război interetnic. În această perioadă extrem de dificilă mulți bosniaci musulmani își găsesc refugiul în Islam. Persoane ce până ieri erau musulmani, mai mult prin cultură decât prin practică religioasă, încep să adopte rutina zilnică specifică unui musulman practicant. Astfel, Islamul a devenit elementul central de coagulare și întărire al comunității. Rezistența musulmanilor bosniaci a devenit treptat o temă centrală pentru întreaga lume Islamică. Apelurile la solidaritate cu bosniacii musulmani au avut ecou peste tot în lume. În aceste condiții, pe toată perioada războiului comunitatea bosniacă musulmană a beneficiat de susținere materială (și uneori chiar militară) din partea mai multor țări musulmane. Alături de aceste ajutoare, numeroase persoane din lumea Islamică au venit ca voluntari și misionari în Bosnia Herțegovina. Printre aceste persoane s-au aflat foarte mulți radicali islamici care veniseră să facă prozelitism (salafist) și să participe direct în război. Combativitatea mujahedinilor străini i-a inspirat pe mulți tineri bosniaci care au început să preia etica Islamului salafist combatant. Condițiile de război au alimentat anxietăți și frici care au predispus la răspândirea

unui Islam radical.

Una dintre primele țări care au reacționat la adresa suferințelor bosniacilor a fost Regatul Arabiei Saudite. Saudiții au trimis ajutor umanitar și financiar (sub formă de donații private), iar în anul 1993 au creat „înaltul Comitet Saudit de Asistență pentru Bosnia Herțegovina”. Se estimează că prin această instituție au fost trimiși spre Bosnia Herțegovina circa 600 de milioane de dolari. Cu acești bani s-au construit școli, grădinițe spitale, centre islamice și moschei. Totodată, prin toate aceste așezăminte a început să circule literatură salafistă. Saudiții au finanțat traducerea de lucrări islamice, în mare parte de orientare salafistă și au acordat numeroase burse de studiu în Arabia Saudită tinerilor bosniaci. Multe organizații umanitare saudite pe lângă împărțirea de hrană și medicamente au susținut campanii de prozelitism salafit (Karcic, 2010).

După terminarea războiului, salafismul a continuat să se răspândească. Organizația al-Furqan sau Active Islamic Youth au desfășurat numeroase acțiuni pentru tineret care au avut ca scop răspândirea eticii și ideologiei salafiste. Mulți dintre membrii Active Islamic Youth erau bosniaci care își făcuseră studiile în țări din Orientul Mijlociu. Aceste organizații au intrat în atenția autorităților bosniace care au înțeles pericolul radicalizării tinerelor generații de musulmani. În anii '2004 și 2006 aceste organizații au fost închise.

Arabia Saudită nu a fost singura țară din Orientul Mijlociu care și-a creat factori de influență în Bosnia Herțegovina. Iranul a acordat un ajutor important Bosniei Herțegovina în timpul războiului, materializat prin sprijin financiar, umanitar și chiar militar. În timpul războiului, Iranul a reușit să trimită armament dar și instructori militari trupelor bosniace (Karcic, 2010).

După terminarea războiului, Iranul și-a deschis ambasada din centrul Sarajevo-ului împreună cu un important centru cultural care oferă cursuri de limbă persană și contribuie la schimburile academice dintre

universitățile bosniace și cele iranienne. De asemenea, centrul oferă accesul la numeroase volume ce tratează problematici legate de cultura și istoria persană. Tot aici este publicat un jurnal cultural numit Beharistan (Karcic, 2010).

Iranul a devenit o prezență foarte activă în spațiul academic bosniac. Apariția Institutului Ibn Sina și a Fundației Mulla Sadra au atras atenția bosniacilor spre cultura și civilizația persană (Karcic, 2010). Prin aceste centre au fost traduse numeroase cărți importante ale culturii persane în limba sârbă bosniacă. După cum putem observa, după terminarea războiului, Iranul s-a axat pe o prezență menită să sporescă schimburile culturale între cele două țări, evitând să propage mesaje ideologice militante.

Un alt stat cu o puternică influență în Bosnia Herțegovina este Turcia. Politica Turciei în raport cu Balcanii și implicit cu Bosnia cunoaște diferite etape ce sunt rezultatul evoluțiilor politice din societatea turcă. Dacă după războiul iugoslav Turcia s-a mulțumit să aibă un rol destul de limitat în zona balcanică, după ascensiunea politică a partidului AKP prezența turcilor devine tot mai vizibilă. Politica neo-otomanistă dusă în ultimii ani de Erdogan a presupus o prezență financiară și de lobby semnificativă.

În timpul războiului iugoslav, Turcia a agreat ideea unei intervenții NATO care să pună capăt conflictului. De asemenea, Ankara a cerut sancțiuni internaționale împotriva regimului lui Milosević. Totodată, Turcia a oferit ajutor militar bosniacilor (destul de limitat) prin canale neoficiale. Conducerea Turciei de la acea vreme avea o atitudine critică la adresa politicilor ambigue ale statelor vest europene în legătură cu conflictul iugoslav. Din acest motiv Turcia a salutat efortul Statelor Unite de a se implica în soluționarea conflictului materializat prin Acordul de Pace de la Dayton (Sayari, 2000).

Odată cu venirea la putere a AKP-ului, Turcia începe

să aibă o prezență mult mai dinamică atât economic, cât și cultural. Direcția pentru Afaceri Religioase din Turcia, adică Diyanetul s-a implicat în procesul de restaurare al monumentelor istorice din perioada otomană. De asemenea și-a sporit influența asupra organizațiilor oficiale care reprezintă comunitățile musulmane. Totodată, Diyanetul a sprijinit pe tinerii bosniaci care au dorit să studieze teologie islamică în Turcia.

Pe lângă implicarea oficială a statului turc în Bosnia Herțegovina, se poate observa prezența unor instituții neguvernamentale turcești. Spre exemplu mișcarea Gulen a devenit foarte activă prin înființarea mai multor școli și a unei universități. De asemenea s-au întărit relațiile dintre diferitele confrerii (tariqa) sufi care activează atât în Bosnia Herțegovina cât și în Turcia.

După cum putem observa, manifestările și influențele musulmane sunt foarte diverse. În general toate aceste activități promovează un Islam moderat și deschis. Cu toate acestea în ultima perioadă se poate observa și un fenomen de radicalizare islamică în rândul anumitor tineri. Odată cu apariția organizației Statul Isimaic (ISIS/ISIL) mulți tineri bosniaci au intrat în contact cu această organizație, iar unii dintre ei au ajuns chiar în zonele de lupte (din Siria sau Irak). Unele surse estimează că 330 de tineri bosniaci ar fi acum activi în trupele ISIS din Orientul Mijlociu (Petrovic, 2016). O posibilă cauză care a accentuat acest fenomen pare să fie șomajul ridicat din rândul tinerilor bosniaci. Banca Mondială arăta că pentru anul 2015 rata de șomaj în rândul tinerilor din Bosnia Herțegovina era de 57% (Petrovic, 2016). Un alt factor favorizant al acestui fenomen sunt imamii radicali care au predicat nestingheriți în ultimul deceniu. Imami educați în Arabia Saudită, Iordania sau Egipt și finanțați de sponsori din zona Golfului au creat rețele salafiste care au răspândit idei radicale. În ultimii ani autoritățile au început să ia măsuri împotriva acestor rețele și au înăsprit legislația pentru a combate mai eficient acest fenomen. (Petrovici,

2016)

Concluzii

După cum am arătat în paginile acestui articol, Islamul Balcanic deține un bagaj istoric impresionant. Prezența comunităților musulmane în această zonă este una foarte veche, iar tradițiile ce s-au născut în jurul ei au îmbogățit cultural Balcaniul. Totodată, analiza istorică a evoluției musulmanilor balcanici, ne arată că Islamul ca fenomen religios, cultural sau politic, nu a fost niciodată monolitic. Viziunile generalizatoare și rupte de contextul faptelor istorice nu fac decât să altereze profund înțelegerea unui fenomen atât de complex. Acest text a avut intenția de a sintetiza o istorie vastă cu scopul de a desluși direcțiile pe care comunitățile musulmane le pot lua în evoluția lor istorică. Analiza istorică ne arată că există posibilitatea unei coexistări armonioase, Albania este un exemplu de națiune în care religii și confesiuni diferite pot trăi laolaltă. Sarajevo este un oraș în care Estul și Vestul se întâlnesc. Cu toate acestea suntem obligați să avem în vedere și evenimentele tragice ale zonei pentru a putea preîntâmpina eventuale crize. Problema funcționalității instituționale a anumitor state (în special Kosovo), sărăcia și discrepanțele sociale pot oferi terenul fertil unor ideologii radicale. De asemenea, comunitățile balcanice trebuie să acorde o mai mare atenție prezenței elementelor salafiste ce vin din exterior și care poartă o puternică campanie de prozelism. Prezența unui Islam puritan de tipul celui salafist aduce cu sine comportamente nespecifice zonei, iar activitățile sale conduc inevitabil la alterarea culturii islamice balcanice. Islamul balcanic a avut capacitatea interioară să înțeleagă și să se adapteze provocărilor lumii moderne contribuind la prezervarea pluralismului și diversității zonei. O asemenea capacitate se educă și se păstrează printr-un efort continuu.

Bibliografie

Austin, C. Robert, „Greater Albania: The Albanian State and the Question of Kosovo”, în Lampe R. John &

Mazower, Mark *Ideologies and National Identities; The Case of Twentieth-Century Southeastern Europe*, Central European University Press, Budapesta, 2004.

Babuna, Aydin, „National Identity, Islam and Politics în Post-Communist Bosnia – Herzegovina”, în *East European Quarterly* 39 – 4, 2005, pp. 405 – 447.

Babuna, Aydin, „Albanian National Identity and Islam in the Post-Communist Era” <http://sam.gov.tr/wp-content/uploads/2012/02/Aydinbabuna.pdf>, articol accesat la data de 07.09.2016

Barkey, Karen, *Empire of Difference: The Ottomans în Comparative Perspective* New York, Cambridge University Press, 2008.

Bilmez, Bulent, „Myth of Origin and Autochthony în Shemseddin Sami Frasheri (1850 – 1904) Texts Contributing to the Construction of Both Albanian and Turkish We's” [http://caz.bg/en/cas-finalized-programmes/p-myths-of-origin-and-autochthony-inshemseddin-sami-frash-ri-s-1850 – 1904-texts-contributing-to-the-construction-ofboth-albanian-and-turkish-we-s-90.html](http://caz.bg/en/cas-finalized-programmes/p-myths-of-origin-and-autochthony-inshemseddin-sami-frash-ri-s-1850-1904-texts-contributing-to-the-construction-ofboth-albanian-and-turkish-we-s-90.html) articol accesat la data de 07.09.2016

Burg, Steven L., Shoup, Paul, *The War în Bosnia-Herzegovina: Ethnic Conflict and International Intervention*, New York, M.E. Sharpe, 1999.

Qag, Galip, „From Myth to Reality: Some Findings on the Role of Islam in the Ottoman Conquest of the Balkans” în Zen, Aş & Ei, Hamit (eds.), *Balkans and Islam: Encounter, Transformation, Discontinuity, Continuity*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2012.

Duiizings, Gerlachlu, *Religion and the Politics of Identity în Kosovo*, Hurst & Company, Londra, 2000.

Dunja, Larise, „The Islamic Community în Bosniaand Herzegovina and nation building by Muslims/Bosniaks in the Western Balkans”, în *Nationalities Papers: The Journal of Nationalism and Ethnicity*, 43: 2, 2015, pp. 195 – 212.

El-Haj, Rifaat Ali, *Formation of the Modern State:*

The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries, Albany, State University of New York Press, 1991.

Hajdarpasic, Edin, *Whose Bosnia? Nationalism and Political Imagination in the Balkans, 1840 - 1914*, Cornell University Press, Londra, 2015.

Iseni, Bashkim, „National Identity, Islam and Politics in the Balkans” file: [file:///C:/Users/Josan%20Ion/Downloads/091120 isenibalkan.pdf](file:///C:/Users/Josan%20Ion/Downloads/091120%20isenibalkan.pdf) articol accesat la data de 06.09.2016.

Karcic, Harun, „Globalisation and Islam în Bosnia: Foreign Influences and their Effects”, în *Totalitarian Movements and Political Religions*, 2010 11: 2, pp. 151 - 166.

Karcic, Harun, „Islamic Revival în Post-Socialist Bosnia and Herzegovina: International Actors and Activities”, în *Islamic Revival în Post-Socialist Bosnia and Herzegovina, International Actors and Activities, Journal of Muslim Minority Affairs*, 30: 4, 2010, pp. 519 - 534.

KMSH, Catalogue of Muslim Community of Albania Activities, <http://kmshe.al/pdf/catalogue%20of%20muslim%20community%20of%20Albania%20activity.pdf> site accesat în data de 08.09.2016.

Krasniqi, Gezim, „The forbidden fruit: Islam and politics of identity în Kosovo and Macedonia”, în *Southeast European and Black Sea Studies*, Voi. 11, 2011, pp. 191 - 207.

Minkov, Anton *Conversion to Islam in the Balkans: Kisve Bahast Petitions and Ottoman Social Life, 1670 - 1730*, Brill, Leiden-Boston, 2004.

Munteanu, Luminița, *Derviş sub zodia semilunii*, Editura Kriterion, Cluj-Napoca, 2005.

Norris, T.H., *Islam in the Balkans: Religion and Society between Europe and the Arab World*, Hurst & Company, Londra, 1993.

O'Ballance, Edgar, *War în Bosnia 1992 - 94*, Macmillan Press LTD, Londra, 1995.

Petrovic, Predrag, „Islamic radicalism in the

Balkans”.

<http://www.iss.Europa.eu/uploads/media/Alert24Balkanradicalism.pdf> site accesat în data de 08.09.2016.

Reuters, Kosovo police arrest 40 for fighting în Iraq, Syria, august 2014, <http://www.reuters.com/article/us-syria-crisis-iraq-kosovo-idUSKBN0GBOR9201> 40811, accesat la data de 08.09.2015.

Sayari, Sabri, „Turkish foreign policy in the post-Cold War era: The challenges of multi-regionalism” în *Journal of International Affairs*, 2000, 54 - 1, 169 - 182.

Trencsényi, Balazs, Janowski, Maciej, Baar, Monika, Falina, Maria, Kopercek, Michal, A History of Modern Political Thought în East Central Europe, Volume I Negotiating Modernity in the Long Nineteenth Century Oxford University Press, Oxford, 2016.

Vickers, Miranda, *The Albanians; A modern History*, I.B. Tauris, Londra, 2001. Young, Antonia „Religion and society în prezent day Albania”, în *Journal of Contemporary Religion*, 14: 1, 1999, pp. 5 - 16.

Capitolul IV

Identități religioase naționale, democratizare și problema guvernăței religioase în Uniunea Europeană

Sorin Gog

Abstract: My paper focuses on the issue of EU enlargement and religion and deals with the question of how Eastern Christianity is constructed as an ideological category within political sciences that deal with the problem of the integration of Central and Eastern European countries into European Union. The paper criticizes the dominant narrative regarding religious governance and EU integration that establishes an incompatibility between EU transnational structures and an alleged Orthodox authoritarian and nationalist religious culture (Byrnes and Katzenstein, 2006). By drawing on Said's concept of Orientalism and Todorova's concept of Balkanism I try to emphasize the way an ideological concept of religion orientalizes Eastern Europe as not-

quite modern periphery that is deeply troubled by ethnonationalist conflicts and portrays it as a backward region with an anti-modern religious culture.

Keywords: Eastern Christianity, European Union, religion, integration.

Acest studiu analizează relația dintre extinderea Uniunii Europene și identitățile religioase și problematizează modul în care Creștinismul Răsăritean este construit ca și categorie ideologică în cadrul unor studii de științe politice ce teoretizează integrarea țărilor din Europa Centrală și de Est în structurile europene. Narativa dominantă privind relația dintre guvernarea religioasă și integrarea europeană stabilește o compatibilitate între democrația transnațională existentă în Uniunea Europeană și corporatismul catolic și civismul protestant, pe de o parte, și o incompatibilitate între pretinsa cultură autoritară și naționalismul religios ortodox, pe de altă parte. Argumentul care este adesea invocat în literatură este acela că extinderea UE către Est a fost un proces incomplet și eșuat și că cultura ortodoxă religioasă este un element important ce explică acest eșec. Religia, argumentează acești autori, a fost întotdeauna un factor important care a exercitat o influență considerabilă asupra instituțiilor și opiniei publice prin diverse pârghii: alianțe dintre partide și Biserică, lideri religioși influenți la nivel național, rețea socială puternică de credincioși, mișcări civice motivate de o etică religioasă etc. (Philpott & Shah, 2006). Această teză fundamentează argumentul potrivit căruia instituțiile politice naționale sunt produsul unor identități religioase ortodoxe naționaliste și ele nu sunt compatibile cu democrația transnațională a UE. Lucrarea mea se bazează pe o analiză statistică aprofundată a doua țări ortodoxe ale UE (România și Bulgaria), explorează modul în care identitățile religioase relaționează cu Uniunea Europeană și instituțiile sale și explică încrederea optimistă în UE existentă în aceste țări. Pornind de la tezele despre orientalism ale lui Said (2001)

și cele despre Balcanism elaborate de Todorova pentru a tematiza critic istoriografia occidentală privind regiunea Balcanilor (2009), încerc să subliniez modul în care aceste studii de științe politice angajează o înțelegere ideologizată a religiei și felul în care acestea orientalizează Europa de Est ca o periferie insuficient de modernă, profund tulburată de conflicte etno-naționaliste și ca o regiune înapoiată cu o cultură religioasă antimodernă.

Termenul „balcanism” se referă la un dispozitiv conceptual utilizat în principal în cadrul științelor sociale occidentale (dar prin autocolonizare ideologică și de către oamenii de știință nativi), în scopul de a cataloga o anumită parte a Europei ca o periferie insuficient de modernă, profund tulburată de conflicte etno-naționaliste și ca o regiune înapoiată, cu o cultură provincială. „Balcanii” au fost inventați ca o componentă mitologică recentă în imaginarul geopolitic european. Acest discurs stereotipizat privind Europa de Est și reimaginarea și reconceptualizarea Balcanilor a fost transpusă într-un cod cultural și epistemologic care nu doar structurează opinia publică, ci și investigațiile și cercetarea din cadrul științelor politice și sociale.

O atenție limitată a fost acordată rolului pe care creștinismul răsăritean l-a jucat în constituirea câmpului ideologic al „balcanismului” și felului în care alteritatea religioasă ortodoxă a fost integrată într-un dispozitiv teoretic esențializator cu scopul de a contura mentalitățile dominante în zonele limitrofe ale Europei și în regiunile care nu sunt suficient de „civilizate”, ce compun Balcanii. Această problemă a revenit în atenția jurnaliștilor și analiștilor politici după războaiele de secesiune din fosta Iugoslavie și a structurat luările de poziție privind extinderea Uniunii Europene spre Est. Lărgirea Uniunii Europene a declanșat o dezbatere largă în mediile academice cu privire la identitatea culturală și politică a Uniunii Europene și compatibilitatea acestui proiect transnațional cu culturile predominante în societățile

postcomuniste din

Europa Centrală și de Est, în special în cele ortodoxe. Revirimentul religios postcomunist experimentat de numeroase țări din Europa Centrală și de Est și rolul crescând pe care bisericile naționale îl joacă în formarea unor noi regimuri democratice în această parte a Europei au ridicat problema modalității în care aceste țări vor interacționa cu o Europă Occidentală seculară și cu un proiect politic menit să promoveze o piață unică și forme avansate de capitalism.

Din acest motiv, este important ca o analiză a relației dintre religie și extinderea Uniunii Europene să includă și modalitatea în care studiile din cadrul științelor politice ce abordează problematica integrării și convergenței europene angajează un anumit tip de reprezentare a religiei ortodoxe și o transpun într-o categorie analitică pentru a explica compatibilitatea dintre această religie și structurile europene. Miza acestui articol este să exploreze modalitatea în care sunt reflectate principalele atribute și caracteristici ale Bisericii Ortodoxe în această literatură și cum sunt ele relaționate cu procesul social și politic al europenizării. Acest lucru ne va permite să evidențiem tipul distinct de epistemologie care este angrenat în aceste dezbateri și să evidențiem implicațiile mai largi ale structurilor conceptuale ce sunt implicate unei abordări orientalizante a Europei de Est.

Unul dintre principalele obiective importante ale Uniunii Europene este democrația transnațională. Acest lucru este realizat de către statele membre, în principal, prin intermediul instituțiilor politice, însă aceste instituții politice sunt produsul dependențelor de cale istorică ce au fost modelate de mentalitățile religioase în vigoare (Philpott și Shah, 2006, p. 35). Religia, argumentează acești autori, a fost întotdeauna un factor important ce a exercitat o influență considerabilă asupra instituțiilor și opiniei publice prin diverse pârgurii (Philpott & Shah, 2006). Modul de operare al instituțiilor politice nu poate

astfel și decuplat de religia dominantă, deoarece ideile religioase și mentalitățile au jucat un rol important în felul în care funcționează aceste instituții. Trăsăturile particulare ale diferitelor culturi religioase au generat de-a lungul secolelor de dezvoltare practici politice profunde și de lungă durată și acest lucru dă seama, în opinia acestor cercetători, într-un grad mare, de modul în care structurile politice naționale au fost în măsură să includă sau nu mecanismele democratice transnaționale ale UE și să implementeze *aquis*-ul comunitar (Philpott și Shah, 2006). Acesta este lanțul argumentativ care permite politologilor să conecteze doctrinele bisericii și teologia politică specifică a unei tradiții religioase cu mecanismele birocratice de integrare europeană (Philpott și Shah, 2006, p. 35).

În cadrul acestui argument, religia este reconceptualizată într-o variabilă independentă care explică succesele și eșecurile mecanismelor instituționale naționale, responsabile pentru punerea în aplicare a *acquis*-ului comunitar: „Ideile și instituțiile sunt relaționate. Eclesiologia proprie a unui organism religios determină structura sa instituțională, care, la rândul său, determină prerogativele și distanța pe care o revendică față de stat. Un organism religios diferențiat de stat e în schimb mult mai probabil să adopte proiectul european în dimensiunile sale democratice și integratoare. Împreună, ideile și diferențierea instituțiilor oferă o explicație puternică a pozițiilor divergente manifestate de către comunitățile religioase în privința unității europene (Philpott și Shah, 2006, p. 40)”.

În acest caz, avem de-a face cu o instanță a unei epistemologii neoweberine care dorește să explice nu doar formarea și instituționalizarea structurilor raționale-instrumentale (întreprinderi economice raționale și birocrății administrative moderne) printr-o ideologie și o etică religioasă, ci și atitudini politice publice, instituții politice și relații internaționale. Religia și câmpul religios

acționează ca o variabilă independentă în cadrul acestei scheme epistemologice ce pretinde să explice modul în care diferite țări reușesc să facă față proiectului politic transnațional al Uniunii Europene. În această schemă explicativă, gradul de separare a Bisericii de stat este cel mai important: „Cu cât un organism religios este mai diferențiat față de stat în concordanță cu aceste dimensiuni, cu atât mai probabil este să sprijine convergența europeană. El poate adopta un astfel de angajament în măsura în care îi permite să facă acest lucru libertatea față de stat. După ce a identificat interesele sale în mod independent față de stat, este mai capabil să articuleze o viziune a unității transnaționale (Philpott și Shah, 2006, p. 40)”.

Acest dispozitiv conceptual permite politologilor care subscriu la acest model epistemologic să diferențieze între o cultură proeuropeană catolică și o cultură antieuropeană ortodoxă. Catolicismul a promovat o separare puternică a domeniului spiritual de cel politic și deci nu s-a atașat aproape niciodată de proiecte naționale. Catolicismul, având o structură eclezială transnațională centrată pe instituția papalității, a însemnat că în cadrul culturilor catolice (și cea mai mare parte a elitelor politice socializate în cadrul culturilor catolice) nu a existat o atracție față de idei înguste naționaliste. Catolicismul nu a susținut ideea unui sistem bazat pe state suverane: statele-națiune trebuie să dea seama în fața unei structuri catolice mai mari, care este transnațională prin însăși natura sa (Philpott și Shah, 2006, pp. 37 - 38).

Compatibilitatea dintre Uniunea Europeană și cultura politică catolică devine astfel „evidentă”: Uniunea Europeană funcționează în baza unui principiu politic transnațional și societățile catolice au o afinitate internă cu acest lucru. Mai mult decât atât, Catolicismul a afirmat în mod deschis drepturile omului (conciliile Vatican II și sinoadele de după), a trecut printr-un proces de eliminare a fundamentalismului religios și s-a transformat într-o

religie binevoitoare față de alteritatea religioasă, în special față de Islam (Philpott și Shah, 2006, pp. 37 - 38, p. 40).

Culturile ortodoxe, pe de altă parte, au fost, în ciuda unor excepții, în general critice față de drepturile omului, de democrație și cu privire la pluralismul religios. Bisericele ortodoxe sunt caracterizate printr-un veritabil cezaro-papism, fuziune între biserica de stat, între sfera religioasă și sfera politică. Ideea religioasă de autocefalie a încurajat formarea culturilor naționale și apartenența religioasă a devenit astfel un aspect important al identității naționale, întâlnim în aceste analize ideea unui naționalism religios care intră în conflict cu valorile cosmopolite transnaționale ale Uniunii Europene. În cel mai bun caz, dacă Ortodoxia este capabilă să depășească caracterul său naționalist și autarhic, face acest lucru prin imaginarea unei Europe alternative, dominată de un centru politic nonoccidental (Philpott și Shah, 2006, pp. 39 - 40). Ortodoxia este astfel văzută în această epistemologie ca prefigurând un imperiu neobizantin alternativ, care este pe plan intern și extern în contradicție cu cultura transnațională a Uniunii Europene (Byrnes și Katzenstein, 2006).

Un element important al „orientalizării” și „balcanizării” creștinismului răsăritean este conceptualizarea Bisericii Ortodoxe ca o instituție neobizantină, care este antieuropeană prin însăși natura sa: epistemologia specific neoweberiană care este angajată aici implică ideea că acest antieuropenism eclezial se extinde la populația generală prin socializare religioasă și astfel structurează în mod direct cultura și instituțiile politice. Statele-națiune ortodoxe devin reticente la transnaționalismul Uniunii Europene (Ramet, 2006, p. 150). Esențializarea Bisericii Ortodoxe ca fiind antieuropeană se realizează prin mai multe mecanisme conceptuale³⁴

34 în paginile următoare doresc să analizez exegetic modalitatea în care Ortodoxia este construită ca și categorie socio-politică în acest

În timpul Imperiului Otoman, bisericile ortodoxe au preluat funcția statală și au jucat un rol esențial în dezvoltarea mecanismelor sociale de protejare a comunităților etnice (Perica, 2006, p. 176). Imperiul Otoman a înființat sistemul millet, în cadrul cărora structurile religioase erau de facto recunoscute ca parteneri politici pentru negocierea problemelor naționale (Perica, 2006, p. 179). Acest lucru, argumentează autorii, a creat o condiție importantă pentru continuarea tradiției bizantine caesaro-papiste. Mai târziu, în timpul formării națiunilor balcanice în secolele al XIX-lea și XX, cultura ortodoxă a jucat un rol important în formarea statelor etno-naționale. Ortodoxia este capabilă de a face acest lucru, deoarece aspiră să fie gardianul și protectorul națiunii și identității culturale ale acestora. Aderarea la valorile naționaliste merge mână în mână cu renașterea actuală a mișcărilor religioase de dreapta (Garda de Fier în România) (Ramet, 2006, p. 152, p. 167) și canonizarea eroilor naționali de dreapta (Ramet, 2006, pp. 172 – 173).

Această tradiție bizantină, de fapt, argumentează Gillet, nu a dispărut niciodată în timpul perioadei comuniste, în ciuda regimului secular pe care comuniștii au dorit să le instaureze. Ortodoxia a jucat și în perioada comunistă un rol important în articularea unei identități naționale (Gillet, 2001). În timpul perioadei postcomuniste ortodoxia a devenit un element important al statului națiune și religia a reușit să fie încorporată, încă o dată, în structurile guvernamentale și să fie astfel prezentă în mod activ în principalele decizii politice (Byrnes și Katzenstein, 2006). Ideea principală implicată în această esențializare a Bisericii Ortodoxe este că avem de a face aici cu ceva mai mult decât o simplă instituție religioasă. Ortodoxia nu este doar o întreprindere menită să ofere mântuire și

cadru neoweberian. Când precizez ce „este” Ortodoxia, mă refer la narativa privind această religie ce este angajată de aceste studii. Nu prezint în acest articol o reconstrucție istorică a ceea ce este ortodoxia, doar o exegeză a unui concept ce este elaborat în cadrul acestui cadru epistemologic care

îndrumare spirituală; este o forță importantă de guvernare și o imitate politică alternativă cu o lungă istorie de a furniza prim-miniștri și guverne (Perica, 2006, pp. 176 - 177).

În paginile următoare, doresc să analizez exegetic modalitatea în care Ortodoxia este construită ca și categorie sociopolitică în acest cadru neo-weberian. Când precizez ce „este” ortodoxia, mă refer la narativa privind această religie ce este angajată de aceste studii. Nu prezint în acest articol o reconstrucție istorică a ceea ce este ortodoxia, doar o exegeză a unui concept elaborat în cadrul epistemologic care încearcă să explice succesele și insuccesele extinderii Uniunii Europene. Toate referirile la Ortodoxie în secțiunea de mai jos provin din aceste studii și analizează critic definițiile esențializatoare utilizate de acestea.

Încearcă să explice succesele și insuccesele extinderii Uniunii Europene. Toate referirile despre Ortodoxie provin din aceste studii.

Aceste trăsături se presupune că se aplică prin extensie la strategii de politică internațională, din moment ce Ortodoxia generează instituții care îndeplinesc funcțiile diplomatice care simt capabile să acapareze sau să influențeze politicile de stat privind relațiile internaționale (Perica, 2006, p. 179).

Este aproape imposibil să nu sesizăm în această caracterizare a Bisericii Ortodoxe postulatul că această instituție este „un stat în stat”, care este mereu pregătită să își asume funcția politică de guvernare. Avem aici de-a face cu o esențializare a Bisericii Ortodoxe ca o forță de guvernare politică, care traduce idealurile sale politice și religioase în politicile naționale și internaționale. În timp ce catolicismul a promovat ideea unei separări între Biserică și stat, ortodoxia este conceptualizată ca un stat-în-sine, cu pretenții politice reale. Ideea ortodoxiei ca o forță de guvernare importantă și ca un microstat cu obiectivele naționale și internaționale se bazează pe un alt

dispozitiv conceptual important: cel al autocefaliei. Principiul de autoguvernare a Bisericii Ortodoxe și a autonomiei lor în raport cu alte Biserici au contribuit, în conformitate cu această epistemologie, la formarea culturilor naționale și a statelor-națiune independente. Implicarea Bisericii Ortodoxe în politica națională și structurile de stat nu este întâmplătoare și este o expresie a doctrinei religioase a instituțiilor ecleziale autonome și capabile de autoguvernare (Ramet, 2006, p. 171).

Ideea autocefaliei este importantă datorită faptului că permite politologilor care subscriu la această paradigmă să conecteze înființarea unei Patriarhii eclesiale naționale în baza autocefaliei cu cel al suveranității naționale seculare (Perica, 2006, p. 178). Acest principiu religios este responsabil, printre altele, de crearea unui tip distinct de constituție națională și a unor forme directe de naționalism religios: „În Vest, suveranitatea vine de obicei fie de la un conducător sau de la oameni ca un agregat de indivizi. În Est, suveranitatea poate deriva de la comunitatea etnică, de la conducător sau de la Biserica reprezentată de Patriarhul său. Patriarhul, de asemenea, este în mod tradițional numit arhieru [ethnarch] după termenul grecesc care înseamnă «cel care conduce un popor sau națiune»” (Perica, 2006, p. 178)”. Ortodoxia este descrisă în acest caz ca o religie cu adevărat eurosceptică (Perica, 2006, p. 176); prin însăși natura sa creștinismul răsăritean favorizează o cultură politică naționalistă care este incompatibilă cu transnaționalismul european. Avem de-a face aici cu un mod distinct de esențializare a Ortodoxiei, ce poate fi rezumat în următorul lanț de dispozitive conceptuale: cezaro-papism bizantin, lipsa de separare între

Biserică și Stat, autocefalie, naționalism religios, antieuropenism, geopolitică neobizantină.

Însumate, acestea produc un vector politic foarte puternic, care are ca scop atingerea unor obiective foarte diferite față de cele care sunt specifice Uniunii Europene,

și anume generează revendicări ce au ca obiectiv renașterea Imperiului Bizantin structurat în jurul Rusiei postcomuniste și religioase (Perica, 2006, p. 181, p. 183). Ceea ce Ortodoxia dorește „cu adevărat” este fundamentarea unei alternative la UE, care ar trebui să fie construită în jurul valorilor creștine ortodoxe: „Singura uniune internațională care ar putea fi acceptabilă ca partener pentru cooperarea «fraternă» între egali este un fel de succesor al Imperiului Bizantin, de exemplu, ideea unei Comunități Ortodoxe creștine care a apărut sporadic înainte și după căderea Constantinopolului (Perica, 2006, p. 179)” Această aserțiune constituie un alt element important al „balcanizării” creștinismului răsăritean: geopolitic, Ortodoxia este ferm împotriva UE și favorizează o confederație creștină de state care intenționează o renaștere a unui Imperiu Bizantin glorios.

Ideea separării Bisericii de stat este angajată într-un mod esențializator atunci când este vorba de idealurile politice ale Ortodoxiei în relația cu UE. Tradiția bizantină a „cezaro-papismului” și autocefalia religioasă generează un atașament puternic față de ideea de stat național și împiedică crearea unor valori transnaționale necesare formării structurilor UE în țările membre. Naționalismul religios ortodox are menirea de a proteja suveranitatea națională și, ca atare, nu poate produce dispoziții și practici politice care să depășească logica centrifugă a naționalismului. Dispozitivul conceptual balcanizant devine transparent în această analiză: Ortodoxia este de fapt responsabilă pentru ceea ce reprezintă într-adevăr Balcanii: fragmentare excesivă, localism, habotnicie naționalistă și șovinism.

Există o ambivalență profundă încorporată în modul în care Ortodoxia este conceptualizată ca având o atitudine cezaro-papistă în raport cu statul. Acest discurs portretizează Ortodoxia ca fiind capabilă să legitimeze „orice regim și politică, chiar și în cazurile cele mai grave de corupție, crime de genocid și războaie agresive (Perica,

2006, p. 183)”, dar, într-un mod foarte ciudat, este incapabil de legitimare a UE și a societății democratice (*sici*). Nu putem să evităm întrebarea: dacă Biserica Ortodoxă are o doctrină politică ce este „oportunistă” și „machiavelică” în ceea ce privește atingerea propriilor obiective (legitimează în acest scop chiar și ateismul regimurilor comuniste), de ce ar găsi atât de greu să facă același lucru în ceea ce privește un sistem politic democratic promovat de UE? Dispozitivul conceptual utilizat aici este unul prea abrupt și maniheic: pe de o parte, valori democratice și liberale europene și, pe de altă parte, structuri autoritare și nedemocratice ortodoxe, care se pretează la toate relele de istorie – mai puțin la a susține democrația. „Balcanismul” nu este doar un dispozitiv conceptual extern utilizat pentru Orientalizarea „alterității religioase”, este la fel de bine și un mod de raționament specific intelectualilor din regiunile balcanice (Todorova, 2009). În măsura în care acest discurs vine de la politologii est-europeni, cred că aceste luări de poziții trebuie să fie citite ca o parte din luptele politice interne și tactici de mobilizare a resurselor simbolice care vizează punerea în aplicare a unei versiuni specifice de modernizare și europenizare.

În același timp, aceeași tradiție bizantină este responsabilă pentru lipsa de dezvoltare a unor valori democratice liberale la nivel social: prin deturnarea structurilor de stat de către o viziune asupra lumii tradițional-religioase instrumentalizează structurile de guvernare pentru punerea în aplicare a unor valori conservatoare: Ortodoxia are o agendă antiliberală care contravine drepturilor omului, minorităților religioase, minorităților sexuale, libertății de exprimare, respectului față de alteritate, precum și față de toate celelalte valori fundamentale ale Iluminismului. Ortodoxia are un caracter profund antidemocratic deoarece tradiționalismul și apetitul pentru putere previn formarea unei adevărate societăți civile care ar putea apăra drepturile omului

(Perica, 2006, p. 194).

Care sunt valorile Uniunii Europene, prezentate de aceste studii, pe care Ortodoxia le „detestă” atât de mult? Cum descriu acești politologi perspectiva Ortodoxiei asupra Uniunii Europene și cum este conceptualizată incompatibilitatea dintre cultura religioasă ortodoxă și europenism? UE reprezintă multe lucruri „neortodoxe” și contradictorii. În primul rând, UE reprezintă revigorarea Imperiului Habsburgic și posibilitatea unei supremații catolice (Ramet, 2006) – catolicii au avut întotdeauna intenția ascunsă de a coloniza religios Europa de Est și submina primatul Bisericii Ortodoxe (Perica, 2006, p. 183). Ortodoxia este antieuropeană în esența sa, deoarece consideră UE o extensie administrativă a papalității și, astfel, nu poate adera la un proiect în cadrul căruia nu deține rolul central. Prin această poziționare, natura antidemocratică a Ortodoxiei este revelată (Ramet, 2006, p. 153) – atitudinea sa antiecumenică (Ramet, 2006, p. 155) se traduce printr-o practică antieuropeană, deoarece nu este compatibilă cu toleranța religioasă.

Dar, în același timp, Constituția UE nu face nicio referire explicită la moștenirea creștină și promovează secularismul. UE are o structură transnațională și acest lucru ar putea provoca o intruziune în autocefalia religioasă a suveranității naționale. UE promovează liberalismul, o societate democratică și protecția minorităților religioase și sexuale, iar acest lucru contravine agendei de tip patriarhal, autoritar și ultraconservator a Bisericii Ortodoxe. Cultura dominantă a Uniunii Europene se bazează pe valorile occidentale decadente și secularism și acest lucru este diametral opus culturii politice pe care Ortodoxia o dorește (Perica, 2006, p. 181, p. 183). Acest motiv fundamentează o altă temă importantă a acestor studii: lunga tradiție antioccidentală a clericilor ortodocși (Perica, 2006, p. 181). Acest lucru își are originea în pretinsa percepție a clericilor răsăriteni că Uniunea Europeană e un proiect care se concentrează

asupra prosperității materiale seculare și nu pe valori autentice spirituale (Perica, 2006, p. 194). Datorită faptului că europenizarea ar duce la secularizarea concepțiilor despre lume și viață și dezeticizarea religioasă a vieții cotidiene, acest lucru ar genera, conform acestor analiști, un scepticism și mai mare cu privire la UE pentru că, în percepția lor, aceasta promovează imoralitatea și o viață decadentă.

Această poziție fermă a creștinismului răsăritean împotriva valorilor democratice și liberale din UE este posibilă deoarece clericii ortodocși operează un reduționism ideologic și echivalează toate aceste valori cu deformări libertariene, cum ar fi promiscuitatea sexuală, pornografia, relativismul moral, abuzul de droguri etc. (Ramet, 2006). Această narațiune insistă în mod constant că Ortodoxia echivalează cultura occidentală cu promiscuitatea sexuală (Ramet, 2006, p. 171), homosexualitatea (Ramet, 2006, p. 170) și imoralitate generalizată. Aderarea la Uniunea Europeană ar constitui acceptarea unei forme de secularism deschis.

Modul în care aceste studii descriu complexitatea punctelor de vedere ale tradiției Ortodoxe în raport cu valorile seculare occidentale (cât de diferită este de fapt această perspectivă catolică asupra modernității seculare?) dezvăluie un alt semn distinctiv important al dispozitivelor conceptuale utilizate în vederea „balcanizării” creștinismului răsăritean: Ortodoxia este echivalată cu un ruralism tradițional, fundamentalism moral și practici antidemocratice: „Bisericele ortodoxe europene discutate aici sunt suspicioase față de străinătate și cred că este bine să fie naționaliste – și pentru unii ortodocși chiar să fie buni într-un sens șovin (așa cum a fost demonstrat în cazul canonizării episcopului Velimirovi). Figurile ortodoxe marcante de conducere pot fi auzite tunând împotriva liberalismului, cosmopolitismului și democrației, dând vina în mod felurit pe evrei, homosexuali, Consiliul Mondial al Bisericilor, Uniunea

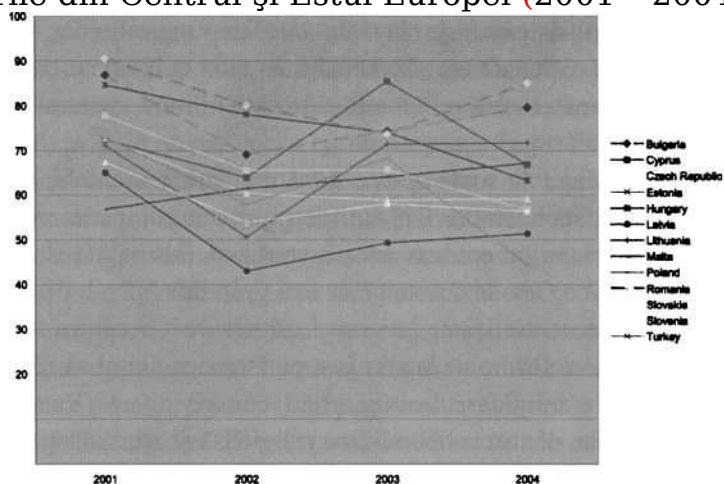
Europeană și globalizare pentru necazurile societății (Ramet, 2006, p. 170)".

Biserica Ortodoxă din perioada postcomunistă se presupune că nu doar controlează și influențează instituțiile de stat și politica națională, dar și propagă valori antioccidentale în rândul credincioșilor. Aceste valori antieuropene ortodoxe nu influențează doar sfera religioasă, ci studiile pornesc de la postulatul că acestea sunt transferate întregii societăți prin intermediul serviciilor religioase, orele de religie din sistemul de învățământ laic, mass-media, discursurile publice, literatura devoțională etc. Toate acestea sunt echivalate cu producerea unei culturi publice influențate religios care rezistă în mod „natural” procesului de europenizare.

Pentru a adăuga la toate aceste trăsături antioccidentale, anticatolice, antidemocratice, antisocietate civilă, anti drepturile omului ale creștinismului răsăritean, Ortodoxia argumentează aceste studii și incapabilă de schimbare. Schimbarea în Biserica Ortodoxă este chiar mai greu de realizat, deoarece este o instituție națională descentralizată, în sensul că nu are un centru transnațional care să poată impune reforme de sus în jos, ca Biserica Catolică (Ramet 2006, pp. 174 - 175). Elitele religioase sunt profund conservatoare (Ramet 2006, p. 148), nu sunt deschise pentru o liberalizare religioasă și sunt incapabile de a se adapta la noile schimbări structurale declanșate de democratizare: Ortodoxia este văzută ca un organism conservator îngust (Perica, 2006, p. 200), cu o esență osificată și imuabilă. Acest lucru face ca Biserica Ortodoxă să fie o structură statică și tradițională care promovează o religie ultraconservatoare și apărătoare a unui trecut învechit: „Oricare ar fi modificările cu un impact asupra lumii, Biserica Ortodoxă refuză, în cea mai mare parte a ei, să se acomodeze și să se schimbe; rămânând fixați în timp, episcopii privesc ținut la un «trecut idilic care le slujește ca și călăuză»” (Ramet, 2006, p. 148).

Un aspect foarte straniu al acestei esențializări a culturii politice ortodoxe și a „antieuropenismului” radical al acesteia este faptul că toate sondajele europene care s-au realizat în mod sistematic în Europa Centrală și de Est au arătat că țările care au fost printre cele mai optimiste cu privire la Uniunea Europeană au fost România și Bulgaria. Încrederea în Uniunea Europeană, încrederea în structurile politice ale UE și dorința de integrare europeană au atins nivelurile cele mai ridicate în țările ortodoxe din Europa Centrală și de Est [Figura 1]. Acesta a fost o constantă de-a lungul ultimelor două decenii. În anii '90, România și Bulgaria ies în evidență ca țările care au o rată foarte ridicată de încredere și susținere a instituțiilor UE în comparație cu alte țări din Europa Centrală și de Est³⁵.

Figura 1. Nivelul de încredere în Uniunea Europeană, în țările din Centrul și Estul Europei (2001 - 2004)



Atât în sondajele publice, cât și în agenda politică națională românească și bulgară, în ciuda faptului că acestea sunt țări ortodoxe, integrarea în UE a fost considerată ca fiind cel mai important obiectiv național, alături de integrarea în structurile NATO. Datele relevă o discrepanță puternică între modul în care ortodoxia este

35 Sursa datelor: Eurobarometru 2001-2004.

conceptualizată în relația cu UE și dezideratele existente în țări ortodoxe precum Bulgaria și România. Chiar mai mult decât în celelalte țări catolice din jur, populația ortodoxă este puternică, în favoarea Uniunii Europene. Cum explicăm acest paradox al unei culturi politice ortodoxe care structurează politicile guvernamentale și care generează o europenizare inconsistentă prevenind extinderea cu succes a UE spre Est cu o încredere populară mare în Uniunea Europeană și o voință politică încăpățânată a țărilor ortodoxe de a face parte din acest proiect politic?

O primă ipoteză de cercetare ar putea fi lipsa unei puteri pastorale ortodoxe care să structureze practici sociale și atitudini politice și să infuzeze în viața credincioșilor presupusele valori antieuropene și anticapitaliste pe care politologii le identifică în discursul religios ortodox. Presupunând că într-adevăr culturile ortodoxe sunt antieuropene (ceea ce nu este adevărat) și că clericii ortodocși și intelectualii critică expansiunea Uniunii Europene (ceea ce nu fac), în ce măsură este această cultură religioasă capabilă să genereze atitudini sociale și politice răspândite în rândul populației? Putem identifica în țările ortodoxe o putere pastorală care cuplează guvernanta religioasă cu practicile de subiectivizare și care prin mediul eclezial sunt răspândite apoi în întreaga societate?

Investigând genealogia dispozitivelor de securitate moderne și diferențierea lor față de mecanismele disciplinare clasice, Foucault trasează originea puterii economiei moderne la perioada de început a formării bisericilor creștine (Foucault, 2009). Creștinismul, potrivit lui Foucault, a generat un nou tip distinct de strategie de putere și guvernamentalitate care nu a fost specific lumii romano-eleniste, ci a fost dezvoltat în lumea orientală de mici comunități religioase emergente (Foucault, 2009). În comparație cu dispozitivele de putere clasice, care au fost foarte mult centrate pe teritorialitate ca expresie a unei

puteri disciplinare și suverane, noile dispozitive de securitate sunt concentrate pe realizarea unui control biopolitic asupra populației și asupra guvernamentalizării vieții cotidiene. Guvernamentalitatea nu este doar o artă de a governa utilizată de guverne; în scrierile lui Foucault, acest concept are un sens mai larg, care cuprinde toate tipurile de conduite și practici de subiectivare, de la constituirea și gestionarea sinelui, a structurilor familiale și a relațiilor intrafamiliale la îndrumare spirituală și religioasă, controlul credincioșilor, politici de sănătate și amplificare pastorală a vieții populațiilor etc.

În secolele al XVI-lea și al XVII-lea, a apărut o nouă formă de putere politică ce a dislocat centralitatea dispozitivelor disciplinare și a suveranității ierarhice și a înlocuit-o cu o formă difuză și omniprezentă de control social care a avut ca scop maximizarea bunăstării populației unei societăți specifice (în contrast cu integritatea teritorială a domeniilor suveranului). Acest nou tip de control social nu a fost exercitat în mod exogen asupra populațiilor, era mai degrabă o putere imanentă care, prin răspândirea unui nou tip de cunoaștere (aparitia științelor sociale care treptat sunt apropiate ca dispozitive epistemologice instrumentalizate în vederea maximizării bioputerii) a generat un nou tip de cadru social, a reușit să creeze „tehnologii ale sinelui” specifice și practici de subiectivare ce au permis un nou tip de guvernare a subiecților.

Cu toate că guvernamentalitatea nu se suprapune structurilor de guvernare naționale, aceste noi dispozitive de securitate au fost amplificate de birocratiile moderne și de apariția neoliberalismului. Pentru Foucault, este important ca aceste dispozitive de putere și strategii care au avut ca scop maximizarea securității și a controlului asupra populațiilor să nu fie considerate ca fiind centralizate și situate într-o structură politică specifică (întinstitucionalismul foucauldian), cea a guvernului, ci ca tehnici și tactici de modelare a mentalităților, ca modele de

acțiune și mai ales ca mijloace de subiectivizare și de gestionare a sinelui. Un rol esențial în dezvoltarea acestei puteri biopolitice a fost, conform lui Foucault, generalizarea unui tip specific de îngrijire pastorală ce era specific catolicismului și mai târziu protestantismului. Foucault crede că aici pot fi localizate toate trăsăturile specifice ale bioputerii neoliberal seculare: vizează un segment al populației (turma care avea nevoie de mântuire) și nu în teritoriu; vizează îngrijirea și protejarea prin intermediul dispozitivelor de control care scanează permanent progresul spiritual al credinciosului; axat pe grup și pe specificitățile individuale generând așadar dispozitive de individuație care au monitorizat șinele în relația cu alt sine, toate acestea producând tehnologii religioase de subiectivizare care au drept scop crearea și guvernarea autonomă a sinelui etc. (Foucault, 2009, pp. 101 – 191).

Reforma și Contrareforma au generat un control religios și social chiar mai puternic asupra populației (Gorski, 2000), care a mediat transmiterea unor valori specific creștine. Argumentul posistrukturalist al lui Foucault este că aceste dispozitive și tehnologii de putere generate de activitatea pastorală catolică și protestantă au atins mai târziu un grad ridicat de autonomie și au avut un rol esențial în funcționarea birocrățiilor neoliberale seculare. S-a acordat o atenție limitată modului în care Creștinismul Răsăritean a dezvoltat o putere pastorală și modului în care a modelat practicile sociale. Care este relația dintre modul de religiozitate răsăritean și viața de zi cu zi? Cum a modelat o conceptualizare teologică apofatică a mântuirii cerințele sociale etice și practici ale sinelui? Ortodoxia este, în termenii lui Weber, o „religie ascetică extramundă”, care este axată pe o uniune mistică cu un Dumnezeu supramundă: acest apofatism extramundă nu a fost obiectivat într-un ascetism popular și dezvoltat într-o etică religioasă populară: controlul social religios (care este specific câmpului religios

postreformat, atât în lumea protestantă, cât și în lumea catolică postrentiană) nu a fost un factor determinant activ al valorilor și practicilor sociale în societățile ortodoxe.

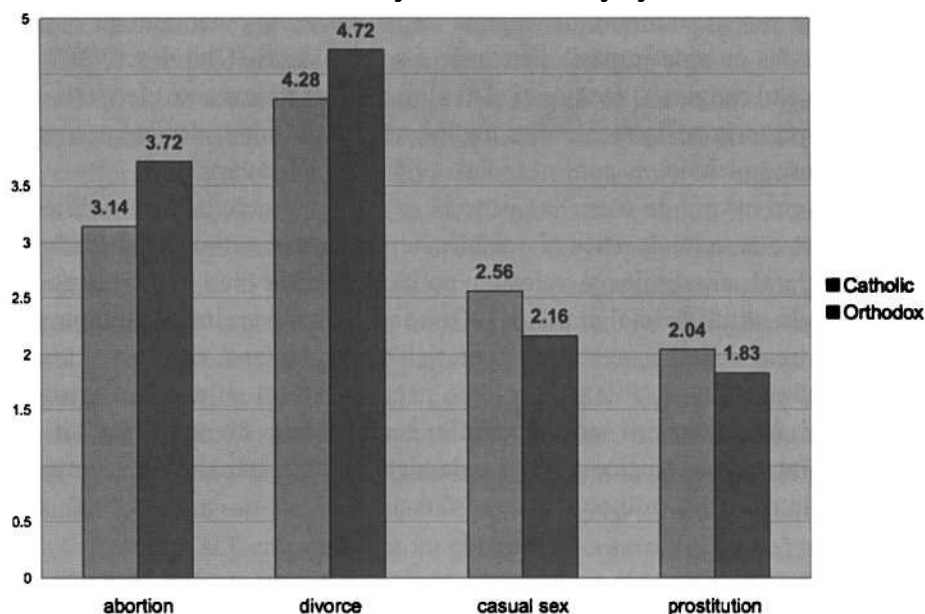
Culturile religioase ortodoxe, de exemplu, au fost mult mai puțin severe în ceea ce privește problematica divorțului. Spre deosebire de Biserica Catolică, care nu a tolerat practica divorțului, Biserica Ortodoxă a manifestat o mai mare permisivitate în acest domeniu; jurisprudența bisericească a circumscris condițiile în care un cuplu putea face apel la divorț în ultimă instanță pentru a rezolva problemele familiale. Bineînțeles că în cultura catolică au fost instituționalizate diferite moduri de a pune capăt căsătoriei, dar aici în general divorțul a adus cu sine imposibilitatea de a se recăsători (Ghitulescu, 2004, p. 251). Controlul religios al căsătoriei și al altor aspecte importante ale vieții erau, desigur, aspecte importante ale discursului religios ortodox, dar acestea nu au fost transpuse în tehnici de control social aplicate pe scară largă.

Avem nevoie de o analiză istorică și antropologică, care să stabilească care au fost consecințele etice și sociale ale pastorației ortodoxe și gradul de reglementare al atitudinilor și valorilor politice. Ipoteza mea de cercetare este că, în ambele cazuri (social și politic), Ortodoxia a avut un impact limitat și că ea vizează mai degrabă mântuirea apofatică extramundana, care este caracteristică creștinismului răsăritean. Teologia necunoscutului și însușirea mistică a theosis-ului îndumnezeirii prin energiile necreate ale divinului nu au fost dezvoltate într-un mod metodic religios de viață în afara mănăstirilor și nu a fost transpusă într-o etică religioasă care să schimbe într-un mod radical viața cotidiană.

Următoarele scurte considerații sociologice sunt menite să susțină că Ortodoxia contemporană nu are un impact puternic asupra valorilor politice și că integrarea (sau lipsa ei) în structurile UE nu poate fi cuplată cu o

narațiune religioasă. Analizând valorile cotidiene, putem observa că există diferențe semnificative între populația catolică și ortodoxă (analiza se focalizează pe țările Europei Centrale dintre cele care au aderat la UE: Bulgaria Republica Cehă, Estonia, Ungaria, Letonia, Lituania, Polonia, România, Republica Slovacă și Slovenia), în ceea ce privește anumite valori care sunt structurate de discursuri religioase (familie și sexualitate). Această analiză presupune că toate aceste țări din Europa Centrală și de Est sunt supuse acelorași dependențe de cale (postcomunism, democratizare, europenizare) și au același nivel de modernizare social [(foarte problematică, deoarece 75% din populația ortodoxă analizată trăiește în două din cele mai puțin modernizate țări, România și Bulgaria) 3 [Figura 2]

Figura 2. O serie de valori structurate de o narativă religioasă în rândul credincioșilor ortodocși și catolici



Așa cum era de așteptat, atunci când este vorba despre probleme de sexualitate, credincioșii ortodocși tind să fie mai conservatori decât catolicii (mai ales pentru că atât România, cât Bulgaria sunt țări ortodoxe dominate de

o populație puternic rurală și tradițională), dar nu și atunci când vine vorba de problema divorțului și a avortului. În ceea ce privește aceste două valori sociale, credincioșii ortodocși tind să fie mai liberali decât cei catolici. Analiza statistică este realizată strict pe acea categorie de oameni care participă cel puțin o dată pe lună la serviciile religioase și deci sunt mai expuși socializării religioase și grijii pastorale.

În ciuda acestui fapt, este greu să generalizăm impactul puterii pastorale asupra divorțului și avortului având în vedere controlul comunist la care România ortodoxă a fost supusă în ceea ce privește aceste aspecte (Kligman, 2000). Dar, în general, există o tendință clară între credincioșii ortodocși de a limita legitimarea Bisericii la problemele spirituale și morale și delegitimizarea acesteia în ceea ce privește aspectele sociale și familiale. Procesul de secularizare, de dezinstituționalizare a experienței religioase, ia nu numai forma de participare religioasă scăzută și religiozitate privată în afara comunității religioase, ci și generează moduri specifice de conceptualizare rolurilor legitime ale unei biserici.

Atunci când analizăm datele, putem observa o eroziune puternică a domeniului și gradului implicării Bisericii între cea mai mare parte a credincioșilor ortodocși. Numai 26, 8% dintre ei cred că Biserica oferă răspunsuri adecvate la problemele sociale (în comparație cu 40, 3% dintre credincioșii catolici) și 50, 4% cred că Biserica este de ajutor în ceea ce privește problemele de familie (în comparație cu 60% dintre credincioșii catolici) 4 [Tabelul 1] Instituția Bisericii este percepută ca având un rol mai important în problemele morale și spirituale și nu atât de mult în cele sociale și politice. Acest lucru se datorează în parte modului în care spiritualitatea populară conceptualizează mântuirea (ca o uniune mistică și ca ritualuri efectuate în conformitate cu canoane instituționalizate), dar are de asemenea de a face și cu factori produși de procesul de secularizare care afectează

în general generațiile mai tinere. Persoanele socializate în perioada postsocialistă reduc din ce în ce mai mult funcțiile legitime ale Bisericii strict la problemele spirituale: apariția unor noi narațiuni postcomuniste în ceea ce privește trupul și sexualitatea ca un orizont intramundan de autenticitate a generat un nou tip de formă religioasă în rândul tinerilor din România și Bulgaria, una care este deconectată de la sfera erotică (demoralizare).

Tabel 1. Legitimarea funcțiilor și domeniilor de activitate ale Bisericii în rândul credincioșilor catolici și ortodocși.

		Catolică	Ortodoxă
Biserică spiritualitate	și	84, 2	79, 4
Biserică moralitate	și	67, 4	63, 2
Biserică familie	și	60, 0	50, 4
Biserică probleme sociale	și	40, 3	26, 8

În afară de procesul de secularizare care afectează din ce în ce mai mult generațiile socializate în perioada postcomunistă, cred că există de asemenea ceva specific domeniului religios ortodox care promovează un anumit tip de spiritualitate care este mai degrabă orientată extramundan decât intramundan (apofatism) și asta nu a generat un mecanism eclezial riguros bisericesc care să exercite un control social continuu asupra societății. Ajungem la aceeași concluzie și printr-o analiză a felului în care sunt percepute funcțiile bisericii în rândul celor care participă în mod regulat la biserică [Tabelul 2]. Aceeași sciziune între funcțiile sociale și cele publice, pe de o parte, și cele spirituale private, pe de altă parte, pot fi întâlnite și aici. Doar 38% dintre credincioșii ortodocși care iau parte în mod activ la serviciile religioase cred că Biserica dă un răspuns adecvat la problemele sociale, în comparație cu 52, 1% dintre credincioșii catolici care cred

la fel. Domeniul religios catolic și ortodox este structurat în mod diferit: cel din urmă nu accentuează atât de mult dimensiunea socială ca și cel dintâi.

Tabel 2. Legitimarea funcțiilor și a domeniilor de activitate ale Bisericii în rândul credincioșilor catolici și ortodocși ce iau parte în mod activ la slujbele religioase.

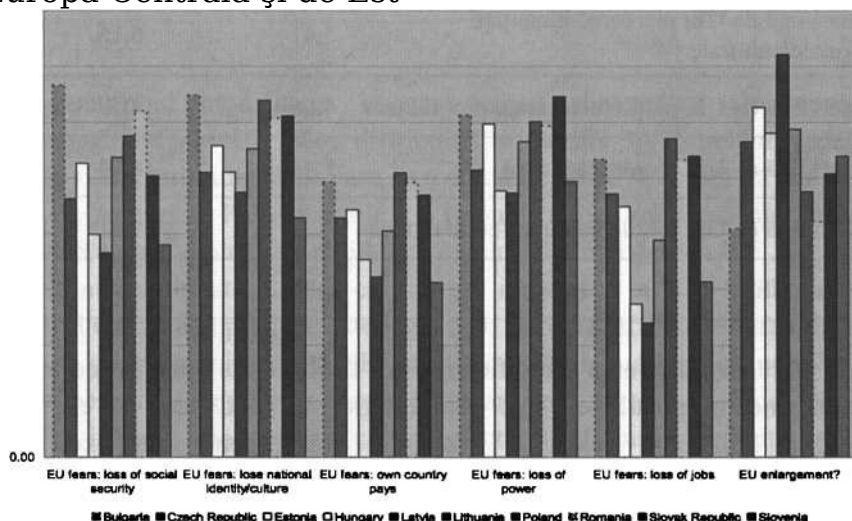
		Catolică	Ortodoxă
Biserică spiritualitate	și	91, 7	89, 5
Biserică moralitate	și	80, 1	77, 2
Biserică și familie		73, 5	66, 9
Biserică probleme sociale	și	52, 1	38, 0

În mod deloc surprinzător, comunitatea religioasă joacă un rol mai puțin important în spiritualitatea ortodoxă care accentuează mai mult nevoia unei uniuni personale mistice. Pe o scară de la 1 la 5, credincioșii ortodocși au o medie de 3, 37, în ceea ce privește întrebarea dacă aceștia au propriul lor mod de a se conecta cu divinitatea în afara bisericilor sau serviciului religios. Credincioșii catolici au un scor ușor mai mic, de 3, 20. Acest lucru nu poate fi corelat cu o religiozitate mai mică a ortodocșilor, deoarece, pe o scară de la 1 la 10, au o medie de 7, 56 în ceea ce privește întrebarea cât de important este Dumnezeu în viața lor (în comparație cu 7, 36 între catolici). Dar chiar și mai revelator este faptul că, atunci când aceeași variabilă de conectare cu divinitatea în afara biserici este considerată strict în cadrul segmentului de populație care participă la slujbele religioase, putem observa că scorul este chiar mai mare: 3, 51 printre ortodocși și 3, 01 printre catolici. Acest lucru confirmă faptul că în domeniul religios ortodox experiența religioasă privată-personală are un loc mai proeminent și că acesta fundamentează o sciziune internă între spiritualitate și o etică socială legitimată religioasă.

Consecința principală a acestui argument este faptul că în niciun fel nu poate un proces politic (nu există nicio relație între practicile naționale guvernamentale și o cultură religioasă) sau un proces social (nu există nicio relație puternică între mecanismele de vot și cultura religioasă) de integrare în structurile UE să fie conectat cu o narațiune religioasă. Câmpul religios ortodox este într-o mare măsură deconectat de strategiile politice naționale, în ciuda faptului că dorește să-și păstreze o prezență importantă politică simbolică și să legitimeze națiunea în termeni religioși.

Ceea ce este și mai important este modul în care credincioșii ortodocși se referă la Uniunea Europeană și modul în care consideră integrarea europeană ca parte a proiectelor lor sociale și politice. Atunci când analizăm tipurile și amploarea temerilor pe care cetățenii le au în relația cu construirea Uniunii Europene, putem vedea că credincioșii ortodocși sunt mult mai optimiști decât credincioșii catolici din Europa Centrală și de Est [Figura 3].

Figura 3. Percepția Uniunii Europene și a fricilor asociate cu procesul de Europeanizare în rândul cetățenilor din Europa Centrală și de Est



În ambele populații, costul economic al integrării în

UE este cel mai temut (propria țară va plăti mai mult și mai mult la UE), în schimb, în privința tuturor dimensiunilor analizate (pierderea securității sociale, pierderea identității naționale și a culturii, pierderea puterii în lume și pierderea de locuri de muncă ca urmare a integrării în UE), credincioșii catolici sunt mai sceptici decât cei ortodocși.

O atenție specială trebuie acordată relației dintre Uniunea Europeană și cultura națională. Există argumente puternice care afirmă că etnonaționalismul fundamentat religios pune piedici unei integrări adecvate în UE și că culturile naționale ortodoxe simt foarte critice cu privire la proiectul cosmopolit și transnațional al Uniunii Europene care a dus la pierderea autonomiei naționale. Datele arată nu numai că credincioșii ortodocși sunt, în general, mai puțin preocupați de această problemă decât sunt credincioșii catolici, ci și că în cadrul populației ortodoxe aceasta este una dintre cel mai puțin temute probleme (6, 16 în rândul populației ortodoxe și 5, 41 în populația catolică) ³⁶

Tabel 3 b. Percepția Uniunii Europene și a fricilor asociate cu procesul de Europeanizare în rândul credincioșilor catolici și ortodocși (1 maxim – 10 minim).

				Cat olici	Ortodocși
Temeri față de UE: pierderea securității sociale	75	4,	6, 05		
Temeri față de UE: pierderea identității naționale/culturale	41	5,	6, 16		
Temeri față de UE: plăți efectuate de propria țară	06	4,	4, 57		
Temeri față de UE: pierderea puterii	43	5,	6, 04		
Temeri față de UE:		4,	4, 81		

³⁶ Aceasta variabilă este măsurată pe o scală de la 1 la 10, 1 - cel mai temut, 10 - cel mai puțin temut item.

pierderea locurilor de muncă	25		
Lărgirea UE?	50	5,	4, 98

Aceleași diferențe semnificative pot fi observate atunci când analizăm strict segmentul populației, care este religios în mod activ și expus la o socializare religioasă eclezială. Presupuse resentimente ortodoxe față de Uniunea Europeană ar trebui să fie mai vizibile în rândul persoanelor care sunt mai expuse acestui discurs. Dar, din nou, aici putem observa că credincioșii ortodocși au o atitudine mult mai favorabilă față de UE decât credincioșii catolici. Participarea religioasă nu generează resentimente împotriva UE și acest lucru se întâmplă în principiu, deoarece integrarea în UE nu este percepută ca un angajament cultural față de valorile postmoderne, ci mai degrabă ca o garanție economică a bunăstării sociale.

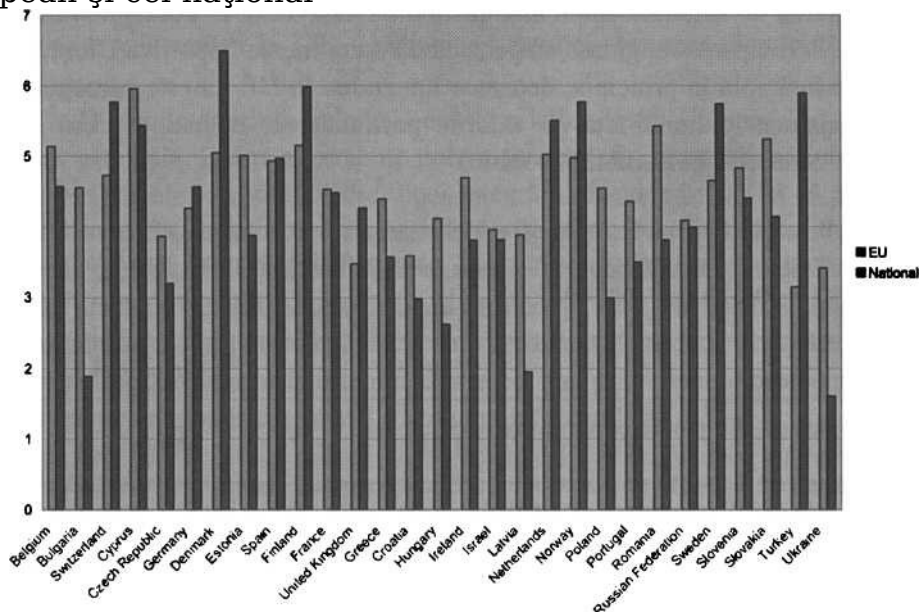
Tabel 3. Percepția Uniunii Europene și a fricilor asociate cu procesul de Europeanizare în rândul credincioșilor catolici și ortodocși care participă în mod activ la slujbele religioase (1 maxim - 10 minim).

	Catoli	Ortodocși
ci		
Temeri față de UE: pierderea securității sociale	4, 83	5, 96
Temeri față de UE: pierderea identității naționale/culturale	5, 54	6, 01
Temeri față de UE: plăți efectuate de propria țară	4, 28	5, 58
Temeri față de UE: pierderea puterii	5, 55	5, 78

Analizând modalitatea în care aceste dimensiuni ale percepției pozitive/negative ale UE sunt distribuite în fiecare țară, putem vedea că România și Bulgaria sunt țările care au o atitudine pozitivă constantă față de UE

[Figura 3]. Alături de Polonia catolică și Republica Slovacă, România Ortodoxă și Bulgaria au una dintre cele mai înalte niveluri de încredere în UE. Aceste țări sunt cele mai optimiste în ceea ce privește integrarea în UE. Motivul pentru acest nivel ridicat de optimism este legat de o serie de factori (cultura religioasă având un rol nesemnificativ): UE constituie pentru majoritatea populației o garanție pentru o creștere economică (chiar dacă aceasta în mod real este distribuită inegal); este perceput ca factor activ al diminuării corupției politice naționale; speranța unui sistem juridic funcțional; acces semnificativ la piața internațională de locuri de muncă; un stil de viață occidental, mobilitate etc.

Figura 4. Nivelul de încredere în Parlamentul European și cel național



Dificultățile țărilor ortodoxe din Europa de Est în a încorpora în structurile sale sociale și politice acquis-ul comunitar nu rezidă în cultura religioasă specifică, ci în resursele politice și economice limitate. Uniunea Europeană oferă în imaginarul social nu doar posibilitatea de mobilitate, democrație, securitate, ci și promisiunea

unui acces democratic la afluență consumeristă. UE constituie în imaginarul colectiv o structură politică supranațională care forțează sistemul politic național să fie responsabil în implementarea reformelor necesare pentru realizarea unui nivel de trai similar cu cel al societăților occidentale (chiar dacă diferențele mari de clasă și inegalitățile sociale ce s-au accentuat în ultimele decenii demonstrează contrariul). Acest lucru poate fi văzut și din marea neîncredere a țărilor din Europa de Est în propriile structuri politice. Există doar câteva țări din Europa în care încrederea în propriul său Parlament național este mai mare decât Parlamentul European (Elveția, Germania, Danemarca, Spania, Finlanda, Suedia). În majoritatea țărilor europene există un nivel mai ridicat de încredere în UE decât în organismul lor legislativ național (Tabelul 5). Nu este surprinzător că țările ortodoxe ca România și Bulgaria ies în evidență ca țările cu una dintre cele mai mari diferențe între încrederea în Parlamentul European și Parlamentul național. (Primele patru țări în ceea ce privește această diferență sunt Bulgaria - 2, 67, Letonia - 1, 94, România - 1, 61, Polonia - 1, 55) ³⁷ 4, 75% din populația ortodoxă analizată aici rezidă în una din aceste două țări (România) unde nivelul de percepere a corupției a instituțiilor publice este foarte ridicat.

Această analiză statistică este menită să evidențieze faptul că țările ortodoxe și credincioșii ortodocși care frecventează în mod regulat Biserica sunt la polul opus decât modul în care literatura de specialitate le descrie. Avem de a face cu o populație care este puternic socializată religios comparativ cu alte țări, dar care în același timp este foarte optimistă și favorabilă față de Uniunea Europeană și procesul de europenizare. Așa-zisele

37 Aceste valori sunt măsurate pe o scală de la 1 la 10 (1 - cea mai puțină încredere, 10 - cea mai mare încredere). Aceste diferențe de încredere între Parlamentul European și cel național sunt măsurate ca și diferența unor valori medii. 2.67 (în cazul Bulgariei) nu reprezintă procente, ci scoruri medii, în cazul Bugariei este vorba de o diferență mare relativ la scala de măsurare utilizată.

caracteristici „antieuropene” ale Ortodoxiei prezentate în literatura de științe politice este puternic îndatorată tezei ciocnirii civilizației ale lui Huntington și acționează ca o instanță specifică a orientalismului (Said, 1979) și balcanismul, (Todorova, 2009), care exotizează țările Europei de Est, în general, și Ortodoxia, în special. Ea reprezintă un reduționism conceptual cu rădăcini academice profunde ce este adesea utilizat pentru a portretiza hinterland-urile Europei de Vest. Genealogia acestui reduționism conceptual și orientalizarea Ortodoxiei, pe de o parte, și speranța aproape mesianică și încrederea în Uniunea Europeană care este caracteristică populațiilor ortodoxe din Europa de Est, pe de altă parte, necesită să fie investigate în mod sistematic.

Bibliografie

Byrnes, T.A. și P.J. Katzenstein, *Religion în an expanding Europe*, Cambridge, UK, Cambridge University Press, New York, 2006.

Foucault, M., *Securitate, teritoriu, populație*, Editura Ideea Design & Print, Cluj-Napoca, 2009.

Gillet, O., *Religie și naționalism. Ideologia Bisericii Ortodoxe Române sub regimul comunist*, Editura Compania, București, 2001.

Ghitulescu, C., *În șalvari și cu ișlic. Biserică, sexualitate, căsătorie și divorț în Țara Românească a secolului al XVIII-lea*. Editura Humanitas, București, 2004.

Gorski, P.S., „Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society în Late Medieval and Early Modern Europe, ca 1300 to 1700”, în *American Sociological Review* 65 (1), 2000, pp. 138 - 167.

Kligman, G., *Politica duplicității Controlul reproducerii în România lui Ceaușescu*, Editura Humanitas, București, 2000.

Perica Viekoslav, *The politics of ambivalence: Europeanization and the Serbian Orthodox Church în Religion în an expanding Europe*, T.A. Byrnes & P.J. Katzenstein. Cambridge, UK; New York, Cambridge

University Press, 2006, pp. 176 - 203.

Philpott, D., and Timothy Samuel, Shah, *Faith, freedom, and federation: the role of religious ideas and institutions in European political convergence. Religion in an expanding Europe*. T.A. Byrnes and P.J. Katzenstein. Cambridge, UK; New York, Cambridge University Press, 2006, pp. 34 - 64 Ramet, S., *The way we were - and should be again? European Orthodox Churches and the „idyllic past” in Religion in an expanding Europe*. T.A. Byrnes and P.J. Katzenstein. Cambridge, UK; New York, Cambridge University Press, 2006, pp. 148 - 175

Said, E., *Orientalism*. Editura Amarcord, Timișoara, 2001.

Spohn, W., „Europeanization, Religion and Collective Identities in an Enlarged Europe - A multiple modernities perspective”, in *European Journal of Social Theory*, 12 (3), 2009, pp. 358 - 374.

Todorova, M., *Imagining the Balkans*, Oxford University Press New York, 2009.

Capitolul V

„Noile ideologii” și țările din Europa Centrală și de Est. Reîntoarcerea la radicalismul religios?

Stephen Baskerville

Abstract: For students of history and politics, East-Central Europe naturally stimulates thoughts about ideologies. In few places have they had a more devastating impact. But we must not remain fixated on the ideologies of yesteryear. Today's ideologies are connected with those of the past, but they are also significantly different. The previously dominant ideologies of fascism/Nazism and socialism/ Communism have given way to new ideologies. The most obvious and extreme is Islamism. In this respect, we seem to have returned to the era of religious ideologies that began in early modern Europe. But it is more complicated than that. If we simply compare radical religion today with that of the past, we misunderstand its dynamic. The advent of radical Islam can tell us something

about ourselves and about the new ideologies now arising within our own societies. But this must be done by understanding history, not as a series of superficial parallels, but as the source of long-term perspective. It is not simply that Islamism – like the early radicalism of the West – is „religious”. It is also obsessed with issues that are now dividing the West as well, most notably issues surrounding the family and sexuality. This too constitutes a new sistem of ideology, with its roots in the past. Yet it has received very little scrutiny from academic scholars.

Keywords: ideologies, religious radicalism, Islamism, sexual ideology, Puritanism.

Lucrarea abordează problema ideologiilor Europei Centrale și de Est, din perspectiva unui cercetător în istorie și științe politice. Tema discutată a fost dezbătută de specialiști ai ambelor discipline, demonstrându-se natura în general artificială a diviziunii dintre ele. Nu mai există o altă regiune în lume care să fi suferit mai mult de pe urma ideologiilor. Concluzia lui Richard Weaver – cum că „ideile au consecințe” – nu are nevoie de prea multă pledoarie în această parte a Europei.

Însă aici voi discuta despre alte ideologii decât cele pe care suntem obișnuiți să le studiem, căci ideologia se prezintă astăzi sub forme diferite. Se pare că încă ne străduim să înțelegem și să reacționăm la ideologiile de ieri, în loc să ne confruntăm cu cele actuale. Ideologiile radicale specifice secolului trecut au politizat două arii extinse ale vieții: fascismul a politizat etnicitatea sau, în forma sa extremă, rasa; iar comunismul a politizat relațiile economice și sociale.

Dar, deși ideologiile de astăzi își au și ele originile în cele din trecut, sunt semnificativ diferite de cele anterioare. Ideologiile au fost subiectul unor intense controverse între cercetători în ultimele decenii și au avut numeroase implicații istorice în regiune. În perioada imediat următoare celui de-al doilea război mondial, specialiști ca Hannah Arendt, Carl Friederich și Zbigniew

Brzezinski au definit și dezbătut ideologiile totalitare ale fascismului și comunismului. O trăsătură memorabilă a acestei direcții de cercetare în contradicție cu direcția generală a fost tendința neașteptată de a sublinia asemănările și înrudirile între ideologii al căror conținut părea diametral opus – de la extrema dreaptă la extrema stângă. (Migrația lui Mussolini de la socialism la fascism sau pactul dintre Hitler și Stalin sunt cele mai citate cazuri de acest gen, dar mai există și altele.) Acest tip de cercetare a fost cumva revitalizat după căderea comunismului în 1989. Recenta carte a lui Vladimir Tismăneanu, *Diavolul în istorie*, reprezintă o reînnoire a acestei direcții.

Voi evita aici reluarea dezbaterilor anterioare despre definițiile ideologiei, dar voi menționa totuși că, atunci când vorbesc despre ideologie, nu folosesc termenul în modul întâmplător și inconștient în care este frecvent folosit astăzi pentru a desemna orice formă de comportament politic. Această utilizare este imprecisă și neinspirată. Mai mult decât atât, ajunge să servească anumitor curente politice și chiar interese ideologice, mai ales în cazul celor care tind să politizeze totul. Ideologiile sunt un fenomen istoric specific; ele nu existau în politica medievală veche și timpurie. Mai precis, au apărut în perioada modernă timpurie și probabil cel mai devreme spre finalul Evului Mediu.

Punctul esențial al argumentației mele este că ideologiile și-au schimbat forma și conținutul de-a lungul istoriei. Pentru a înțelege ideologiile și a recunoaște apariția celor noi astăzi, este important să înțelegem cum au evoluat în trecut. Încă de la începuturile istoriei moderne, am observat cum ideologiile iau diferite forme, în funcție de anumite perioade. Ele pot fi clasificate în: ideologii religioase (secolele al XVI-lea – al XVII-lea), republicane (secolul al XVIII-lea – începutul secolului al XIX-lea), naționaliste (secolul al XIX-lea – secolul al XX-lea) și socialiste (secolul al XIX-lea – secolul al XX-lea) și, în

final, forme extreme și totalitare ale acestora din urmă, cum ar fi: fascismul, nazismul și comunismul (secolul al XX-lea). De curând, s-a creat termenul „islam/st” și „islamism” pentru a denumi formele politizate și extreme ale terorismului desprinse din Islam în timpurile noastre, adică Islamul ca ideologie politică.

Emergența islamismului a schimbat într-un mod semnificativ dezbateră prin reintroducerea religiei în scenă, ceea ce a creat o confuzie substanțială privind termenii dezbaterii. Mulți specialiști plasează apariția ideologiilor politice în mișcarea secularistă din jurul Revoluției Franceze. Însă această datare este, cred, artificială și pornește din stânjeneala cercetătorilor atunci când vine vorba de religie, și consider că s-a creat un fel de consens al tăcerii între specialiștii aparținând atât drepte, cât și stângii politice.

A fost susținut cu argumente puternice și că ideologiile politice moderne își au rădăcina în mișcările religioase radicale de la sfârșitul Evului Mediu. Cel mai cunoscut exemplu al acestui argument este cartea lui Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*. Venind dintr-o perspectivă diferită, filosoful Eric Voegelin a văzut de asemenea ideologiile politice seculare ca dezvoltări târzii ale ereziilor creștine. În timp ce multor astfel de mișcări le lipsesc coerența și claritatea, iar cele mai multe nici măcar nu articulează aspirații politice clare, astfel încât să poată fi considerate ideologii moderne, situația s-a schimbat odată cu mișcările mult mai ample și mai bine organizate care au culminat cu Reforma protestantă.

S-ar putea demonstra plauzibil că prima mișcare religioasă radicală care a devenit mai apoi explicit politică a avut loc în Europa Centrală: mișcarea husită din Boemia. Este și ceea ce a susținut marele istoric ceh František Palacký: „Războiul husit este primul război din istoria lumii care s-a luptat nu pentru câștiguri materiale, ci... pentru idei”³⁸

38 Citat în Count Lutzow, *The Life and Times of Master John Hus*,

Urmându-se o logică similară, s-a susținut că ideologia ar fi apărut în lumea anglofonă, la radicaliștii englezi care s-au inspirat de fapt de la Jan Hus și de la husitism, dar aceștia au fost capabili, din varii motive (cum ar fi industria tiparului) să aplice idei asemănătoare la o scară mult mai mare. A existat, până la urmă, doar o revoluție modernă majoră înaintea celei franceze, și aceea a fost cea engleză. Una dintre cele mai importante cărți ale Noii Stângi postbelice – aproape total ignorată atât de stânga, cât și de dreapta – este cea a lui Michael Walzer, *The Revolution of the Saints*. Walzer a susținut că „originile politicii radicale” se regăsesc în politica epocii moderne timpurii, și în special în puritanismul revoluționar. Se pare că Walzer s-a întors recent la temele religioase, deși nu reușește să fie la fel de convingător și în cartea sa cea mai recentă *The Paradox of Liberation*³⁹.

Nu voi putea aborda aici toate implicațiile acestei direcții de argumentare, dar ele simt desigur numeroase. Dacă acceptăm că Revoluția engleză este prima revoluție modernă, atunci ar trebui să includem în aceeași categorie și Revoluția americană, care a fost guvernată de principii similare. În orice caz, a conecta ideologiile politice moderne cu revoltele religioase din secolul al XVII-lea și cu puritanii înseamnă să le legi de apariția a doua dintre cele mai importante state-națiuni ale istoriei moderne: Anglia modernă și Statele Unite ale Americii.

Dar, lăsând la o parte alte argumente, există un factor care le dă dreptate celor care caută originile radicalismului politic în radicalismul religios, și anume apariția a noi forme de religie radicală în vremurile recente. Extinderea Islamului radical pare să valideze argumentul că ideologiile originare erau religioase. În

Londra, E.P. Dutton, 1909, p. 335. Vezi S. Baskerville, „Hussites, Puritans, and the Politics of Religious Revolutions”, în *Communio viatorum* (Facultatea de Teologie protestantă, Universitatea Carolină, Praga), voi. 46, nr. 2, 2004.

39 Stephen Baskerville, *The Paradox of Michael Walzer: 50 Years on Radical Religion*, în „Providence”, Summer 2016.

acest sens, radicalismul islamic ar părea să indice că ne-am deplasat într-un cerc, reîntorcându-ne la sursele religioase ale politicii radicale.

Există niște potențiale probleme în această argumentație, cum ar fi probleme legate de modul în care înțelegem istoria sau, mai precis, în care ajungem să manipulăm istoria în scopuri politice.

Mai întâi, așa cum am observat anterior, există categoria celor care vor să eticheteze toate opiniile politice – și chiar opiniile de orice fel – drept ideologii. Astfel, de exemplu, chiar creștinismul însuși a fost caracterizat ca „ideologie”, ceea ce este desigur fals. Nu creștinismul ar trebui caracterizat ca ideologie, ci *anumite manifestări* ale sale, mai ales cele care dezvoltă explicit aspirații și metode politice, ca dezvoltările radicale ale husitismului sau puritanismului, fiindcă acestea au avut drept scop exercitarea puterii politice și crearea teocrațiilor. În plus, așa considera adecvată o distincție similară între Islam – ca religie și Islamw/w – ca ideologie politică.

Dar, în al doilea rând, și probabil în legătură cu prima categorie de experți, există și unii astăzi care, din motive dominant politice, echivalează orice formă de radicalism religios și chiar toate religiile cu terorismul islamic.

Este aici pusă în scenă o strategie destul de clară: dorința de a condamna toate religiile minoritare sau chiar religia în general. Acesta este un argument anistoric și, prin urmare, fals, căci neglijează mulți factori importanți.

Pe scurt, ignoră faptul că grupuri ca husiții și puritanii nu au încurajat și nu s-au implicat în crime și teroare și, cu atât mai puțin, nu au ajuns la terorism. Aceste mișcări nici nu au idealizat martirajul, așa cum fac jihadiștii de azi. Se ignoră faptul că, în timp ce ideologiile religioase trecute au provocat intense violențe politice și alte atrocități, ideologiile politice seculare următoare au prilejuit și mai multe. Atrocitățile comandate de Olivier Cromwell împotriva irlandezilor sunt cele mai apropiate lucruri de ceea ce s-a numit „regimul terorii” în timpul

Revoluției engleze și această situație ar fi poate o excepție parțială de la argumentul meu. Totuși, trebuie menționat că nu este clar dacă ideologia puritană a fost cauza centrală a acestor atrocități. Chiar și dacă ar fi fost, acestea nu sunt oricum comparabile cu victimizarea loialiștilor Tory din timpul Revoluției americane.

Argumentul de mai sus poate avea de asemenea efecte foarte directe și dăunătoare. Acestea sunt exemplificate prin recenta propunere a guvernului britanic de a solicita, ca măsură împotriva terorismului, tuturor liderilor religioși reprezentând orice confesiune să se înregistreze oficial și „să se supună controalelor de securitate și instrucțiunilor cerute de administrație”⁴⁰

O înțelegere mai profundă a Islamului radical necesită o mai mare atenție, una care într-adevăr ne-ar conduce la adevăruri mai importante despre societatea noastră. Nu sunt specialist în Islam, dar vreau să subliniez câteva trăsături care au fost evidențiate de cei care sunt într-adevăr specialiști în acest subiect. Mai întâi, islamismul nu este doar o degenerescență a religiei „medievale”, ci este un amestec eclectic de idei, atât religioase, cât și seculare. Unele dintre aceste idei sunt desigur preluate din Coran și din alte surse islamice. Dar multe sunt împrumutate direct din ideologii occidentale seculare, cum ar fi socialismul, comunismul și fascismul⁴¹

Această situație este vizibilă în mod clar în cele mai sofisticate manifestări ale radicalismului islamic de până atunci, și anume una dintre cele mai bogate și complexe culturi politice din lumea islamică: Iranul și Revoluția iraniană din 1979. Această revoluție este singura manifestare a ideologiei islamice de până acum care poate

40 Vezi Daily Telegraph:

<http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/terrorism-in-the-uk/11860993/Imams-will-have-to-register-and-face-security-vetting-under-Home-Office-plans.html>

41 Stephen Ulph, *Islam and Totalitarianism: The Challenge of Comparison*, în *Fighting the Ideological War*, editat de Katharine Gorka și Patrick Sookhdeo, McLean, Virginia, Isaac Publishing, 2012.

fi comparată cu „marile” revoluții din Occident: Anglia, Franța, Rusia. Oricare ar fi opinia cuiva despre Revoluția iraniană, aceasta nu ar putea fi caracterizată ca „fundamentalism” obscurantist. A fost și este (ca și elementul opus ei) un amestec complex de idei împrumutate (cum ideile revoluționare sunt de multe ori) de la altele: inclusiv naționalismul, liberalismul, socialismul și - creându-se aici un paradox la care mă voi întoarce - chiar feminismul.

Dar acest argument este mai dezvoltat decât ar lăsa să se creadă simple paralele istorice. Pentru a înțelege radicalismul islamic astăzi, trebuie să înțelegem de ce a apărut. (Și cineva ar putea include aici și alte recente manifestări ale religiei radicale, cum ar fi *Hindutva* sau naționalismul hindus). Procedând astfel, sper că acest traseu ne va spune mai mult despre trecutul și prezentul ideologic al societății noastre - atât în episoadele sale religioase, cât și în cele seculare.

Parțial, islamismul a apărut din eșecul ideologiilor seculare de a-și pune în practică promisiunile, mai ales în Sudul global. Radicaliștii se îndreaptă spre ideologiile religioase pentru că ideologiile pur seculare - versiuni modificate ale predecesoarelor lor dezvoltate în Europa - au eșuat, cam așa cum a eșuat comunismul în Europa. Ideologiile seculare postbelice, în care mulți intelectuali din Sudul global au căutat „eliberarea națională” au implicat combinații hibride de naționalism și socialism. Cele mai evidente exemple de acest gen sunt panarabismul și panafricanismul, alături de alte forme ce au existat în Asia și America latină. Ca și în Europa, ele nu au adus nici libertate, nici prosperitate, ci mai cu seamă stagnare economică, instabilitate politică și represiune.

Nu este de mirare că anumiți intelectuali radicali s-au orientat spre idei mai spirituale, chiar dacă credințele pe care le-au adoptat erau uneori puțin mai mult decât ideologiile seculare clamând o viziune spirituală. Islamismul (și, din nou *Hindutva*, budismul politizat, și

posibil altele) este alternativa logică la eșecul acelor ideologii gemene care nu au avut succes în Europa: naționalism extremist și socialism.

De ce? Aș putea identifica răspunsuri evidente despre importanța centrală a dimensiunii spirituale a vieții umane. Omul este un animal religios – *animal religiosum*⁴² sau *homo religiosus* în termenii filosofului român Mircea

Eliade. Dar deși explicația este cu siguranță corectă, nu sunt sigur că este cu totul satisfăcătoare.

Așa cum am sugerat, unii specialiști subliniază în mod convingător că recente mișcări alternative sunt cu adevărat ideologii politice cu aparență religioasă. „Deși originând în mitul și formele islamice, evenimentele din 1979 reprezintă în primul rând o revoluție politică”, scrie Caroline Ziemke. Modelele revoluționare avute de Khomeini erau seculare și, în cea mai mare parte, împrumutate din Vest. În timpul revoluției, obiectivele politice revoluționare au avut mereu precedent asupra țărilor religioase. Legea iraniană conține multe concepte non-islamice: egalitate legală (dacă nu reală) între sexe privind proprietatea, angajarea și drepturi familiale⁴³

În schimb, așa cum am subliniat de asemenea, unii sugerează că până și ideologiile „seculare” erau urme corupte ale religiei. Și nicio răzvrătire ori revoltă nu au fost niciodată exclusiv religioase; nemulțumiri economice și politice sunt mereu incluse în acest amestec. În definitiv, nu ar fi nicio distincție clară între extremismul „religios” și cel „secular”. Cu siguranță pe victime nu le interesează asta prea mult. Pentru a evita complicațiile semantice, trebuie să săpăm mai adânc în motivațiile pentru care au apărut ideologiile.

42 Vezi și Stephen Chamock, *Discourses upon the Existence and Attributes of God*, Thomas Tegg, Londra, 1840, p. 6.

43 Caroline Ziemke, „The National Myth and Strategic Personality of Iran: A Counterproliferation Perspective”, în *The Corning Crisis: Nuclear Proliferation, US Interests, and World Order*, editat de Victor A. Utgoff, Cambridge, Mass., Belfer Center for Science and International Affairs, 2000, pp. 98-99.

O trăsătură uimitoare a islamismului, una care îl face atât de problematic și dificil de analizat și confruntat – este modul în care combină promiscuu nemulțumiri pe care le asociem atât cu stânga, cât și cu dreapta politică. Să ne reamintim din nou că cercetătorii totalitarismului au subliniat ironia afinităților între nazism și comunism. În mod similar astăzi, islamismul combină în propria ideologie, probabil oportunist, critici ale Vestului atât de stânga, cât și de dreapta.

Merită să subliniem aceste câteva fapte importante despre ideologii – trăsături care sunt împărtășite de versiunile religioase și seculare. În primul rând, la nivelul cel mai de jos, ele exprimă întotdeauna nemulțumiri și se concentrează asupra celei mai periculoase emoții din politica modernă: *resentimentul*. Acesta face distincția, cred, între două fenomene aparent similare, care de multe ori nu sunt diferențiate suficient de specialiști: patriotism și naționalism. Patriotismul este dragostea și loialitatea față de țară și comunitate. Naționalismul implică mereu insatisfacție și nemulțumire îndreptată împotriva a ceva și a cuiva. Trebuie să observ și că supărările islamistilor împotriva stângii și drepte politice au alte trăsături în comun: acestea sunt cauzate de Vest, liberalism și valorile clasei de mijloc.

Se poate considera că acest fapt provine dintr-o altă trăsătură comună tuturor ideologiilor: indiferent de scopurile alese, ele toate caută să obțină puterea și simt gata să combine idei și țeluri aparent fără legătură unele cu altele și chiar opuse. Cu alte cuvinte, ideologiile și-ar sacrifica în orice moment principiile pentru a câștiga. „Puterea este alpha și omega comunismului contemporan”, observa disidentul iugoslav Milovan Djilas în anii D50. „Ideile, principiile filosofice și considerațiile morale... toate pot fi schimbate și sacrificate. Dar nu și puterea”⁴⁴

Dar să ne întoarcem la islamism. Pe de o parte, islamismul continuă reclamațiile stângii postcoloniale

44 Milovan Djilas, *The New Class*, Praeger, New York, 1958, p. 170.

împotriva Vestului colonial, a imperialismului și a capitalismului vestic. Împrumută mult și din stânga ideologică și conține frecvent elemente ale socialismului *de facto*. Această situație explică afinitatea de altfel ciudată pe care stânga occidentală o manifestă față de islamism și reținerea de la a critica atrocitățile islamiştilor. „Este izbitoare”, remarca Fred Halliday, „înțelegerea politică profilată între islamism ca putere politică și alte grupuri ale stângii”⁴⁵ Chiar și feminismul ajunge să facă pace cu islamismul radical, așa cum vom vedea⁴⁶

Dar vreau să mă concentrez pe dezideratele ce par să fie împărtășite de islamism cu dreapta. Deși acest fapt a fost observat deja, nu a fost niciodată plasat relevant în întregul său context istoric și politic. E vorba de un număr mai mare de nemulțumiri pe care ei încearcă să le rezolve, dar cele mai importante în mod clar implică femeile, familia și sexualitatea.

Așa cum mulți cercetători au evidențiat, aceasta nu este o trăsătură marginală a ideologiei islamiste. „Ipostaza centrală a relațiilor de gen în ideologia politică a Islamului”, în cuvintele lui Parvin Paidar, este acum general acceptată de specialiști⁴⁷ Oricare ar fi diversele resentimente care hrănesc activismul islamic, răspunsul islamist se exprimă în restricțiile sexuale. Musulmanii radicali înțeleg că restricționarea sexului și pretențiile de puritate sexuală se traduc în putere politică: „Problema femeii nu este marginală”, scriu

Ian Buruma și Avishai Margalit, „ci stă în centrul [radicalismului] islamic” Relația dintre disciplina sexuală și libertatea politică, altă dată bine înțeleasă în Vest, este acum în general uitată. Dar islamistii de azi înțeleg asta

45 Patrick Sookhdeo, *Global Jihad*, McLean, Virginia, Isaac, 2007, pp. 28-29.

46 Kay S. Hymowitz,, *Why Feminism is AWOL on Islam*”, în *City Journal*, iama, 2003.

47 Citat în Masoud Kazemzadeh, *Islamic Fundamentalism, Feminism, and Gender Inequality in Iran Under the Islamic Republic*, University Press of America,, Lanham, Md., 2002, p. 4.

foarte bine., *JTejab*-ul a fost identificat de regimul [iranian] ca tocmai punctul central al revoluției”, a observat Haideh Moghissi. „Acesta este descris ca fiind un element de bază al ideologiei islamiste și... văzut de ei ca exprimând izbăvirea de esența imperialismului, și «reprezenta» un simbol al eliberării și rezistenței la capitalism și la aspirațiile revoluționare”⁴⁸

Sugestia oferită de unii⁴⁹, cum că dezinhibarea sexuală occidentală trezește ostilitatea musulmanilor și este manipulată de radicaliștii islamici nu poate fi imediat respinsă. „Vestul este... o societate în care numărul de copii ilegitiimi primează și uneori depășește numărul copiilor din uniuni permise”, declară în mod tranșant un șeic radical.

În același timp, militantismul islamist este departe de o simplă reîntoarcere al valorile familiei tradiționale. Din contră, este vorba despre o ideologie fanatică și teroristă, care împrumută cu generozitate din ideologiile occidentale înrudite. Ideea mai amplă care trebuie subliniată aici nu este cea a cerințelor specifice ale islamiștilor radicali, ci este aceea că ei caută să controleze termenii de percepere a sexualității și o folosesc ca mijloc de a obține puterea politică. Din nou, musulmanii radicali înțeleg ceva ce noi, cei din Vest am înțeles în trecut, dar am uitat acum, și anume că a controla sexualitatea și a pretinde puritate sexuală se traduce în putere seculară.

Aceasta ajută la explicarea unui paradox incorect politic și în mod obișnuit contradictoriu care se interpune înțelegerii de către noi a Islamului radical: De ce, dacă islamismul oprimă femeile, această ideologie le atrage într-un mare număr? „Mulți observatori s-au mirat că sute și mii de femei, incluzând femei educate, au susținut activ o

48 Haideh Moghissi (editor), *Women and Islam*, Routledge, Londra, 2004, p. 77-78.

49 Danesh D'Souza, *The Enemy at Home: The Cultural Left and Its Responsibility for 9/7*/Doubleday,, New York, 2007, p. 150,152, 153.

mișcare ce aparent le-a îngrădit drepturile”⁵⁰ Este vorba despre femeile islamiste acoperite de văl, adesea înarmate. „Observatorii au subliniat cu toții prezența și activismul femeilor în mișcarea islamistă”, scrie Olivier Roy „amintiți-vă de femeile înarmate și acoperite de văl din Iran”⁵¹ Contrar corectitudinii politice care domină și sufocă înțelegerea noastră asupra acestui fenomen, aceste femei nu sunt constrânse să acționeze astfel. Ele sunt agenți entuziaști într-o mișcare hotărâtă să câștige puterea politică, și ele înțeleg clar că a controla regulile sexualității și a pretinde puritate sexuală sunt cele mai eficiente moduri de a o obține.

În această privință, o luptă paralelă se poartă astăzi în Occidentul secular, iar militanții islamisti împărtășesc această obsesie care conține elemente acum dominante în stânga occidentală. Pe întregul spațiu vestic, falia ideologică oscilează între chestiunile economice și sociale care îndreaptă orientarea socialistă către revendicări care nu simt de natură sexuală. Revista „Newsweek” numește acest fenomen „politica sexului”⁵²

Acest fapt nu este cu totul nou. Stânga occidentală a avut o lungă istorie a comportamentului ambivalent față de moralitatea sexuală. Deși mișcări sexuale din Vest conțin mereu elemente de graniță între spirit boem și libertinism, cele mai de succes ideologii politice seculare au fost caracterizate de un anumit puritanism sexual. „În mod ironic, aceste țări ce respingeau religia în numele comunismului tindeau spre a adopta propriile lor versiuni de puritanism sexual, care frecvent se îmbină cu cele ale religiilor pe care le atacă”, observă Dennis Altman⁵³ Cei

50 Ruth Roded, *Women in Islam and the Middle East*, I.B.Tauris, Londra, 1999, p. 255.

51 Olivier Roy, *Failure of Political Islam*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1998, p. 59.

52 Vezi coperta „Newsweek magazine”:

<http://www.rojaksite.com/newsweek-politics-of-sex/>.

53 Dennis Altman, *Global Sex*, University of Chicago Press, Chicago, 2002, p. 6.

mai eficienți agitatori radicali au sperat să limiteze indecența sexuală, și o importantă realizare a lui Lenin și a bolșevismului a fost de a disciplina cadrele boemismului „infantil” prin canalizarea libidoului spre o activitate politică. „Pune-ți energia sexuală în serviciul societății”, îi îndemna pe ruși Nicolai Semashko, primul ministru comunist al sănătății. „Dacă vrei să rezolvi problema sexuală, lucrează în administrația civică” Când boemismul s-a concretizat în politica sovietică a familiei în forma protocolului legal de obținere cu ușurință a divorțului, situația a devenit un dezastru și a trebuit să fie abandonat⁵⁴

Stânga dezvoltată recent a primit ideile despre sexualitate cu entuziasm. La o privire inițială, acest comportament nu pare să fie puritan. Dar, deși valorile acesteia par total opuse celor ale radicalismului islamic, ceea ce ele împărtășesc este conștientizarea importanței politice a sexualității și dorința de a obține puterea politică prin controlul termenilor și regulilor sexualității.

„Revoluția” sexuală s-a deplasat acum dincolo de imperativele feministe, spre egalitate de drepturi sau așteptările homosexualilor de a fi lăsați în pace, și acum cuprinde o arie vastă de cerințe care au determinat schimbări puternice în societățile occidentale și în alte locuri, incluzând regimul căsătoriei, familiei, demografiei, economiei, vieții militare, precum și natura însăși și scopul guvernării statale.

Ceea ce Helen Alvare numea „sexualitatism” s-a poziționat acum în avangarda politicii de stânga⁵⁵. Dar noua politică sexuală implică mult mai mult decât libertatea sexuală. Pretențiile de „putere” arată că aceasta

54 Vezi The Russian Effort to Abolish Marriage, scris de „o femeie care locuiește în Rusia”, în „Atlantic Monthly”, 1 iulie 1926 (<http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1926/07/the-russian-effort-to-abolish-marriage/306295/>).

55 Helen Alvare, The White House and Sexualityism, în „Public Discourse”, 16 iulie 2012, <http://www.thepublicdiscourse.com/2012/07/5757/>.

a devenit o adevărată ideologie implicând aspirații politice de a controla mașinăria Statului. Un cercetător simpatizant o numește „ideologia eroticului”⁵⁶ Vechiul strigăt socialist de luptă pentru „dreptate socială” este înlocuit de cerințe pentru ceea ce acum este numit „dreptate erotică”⁵⁷.

Aproape fiecare element de pe agenda publică occidentală este acum feminizat sau sexualizat și explicat prin prisma impactului pe care îl are asupra femeilor sau asupra „femeilor și copiilor”, „identității de gen”, sănătății, protecției sociale, imigrației, finanțelor publice, mediului înconjurător, dezvoltării, apărării – toate, ni se spune, creând dificultăți femeilor și poate copiilor (și astăzi, uneori, și homosexualilor). Crizele economice sunt rezolvate în conformitate cu presupusul impact asupra femeilor și a altor „minorități sexuale” Război și relații diplomatice sunt transfigurate de dezbaterile despre femei și homosexuali în sistemul militar și statutul lor în cadrul altor națiuni.

O dovadă importantă a existenței acestui fenomen este sexualizarea serviciilor sociale. Inițial justificată de principii cvasi-socialiste în calitate de măsură pentru micșorarea sărăciei și insecurității clasei muncitoare, extinderea serviciilor sociale astăzi este motivată în schimb de principiile feministe, menționându-se „feminizarea sărăciei” și în special sărăcia din viața copiilor. Funcționarii din protecția socială sunt instruiți și ei în privința ideologiei sexuale radicale, și combinația de cei care furnizează serviciile și cei care le primesc constituie un formidabil grup de presiune. Aceasta este de fapt specific foștilor susținători ai lui Barack Obama și ai candidatei Hillary Clinton, și reprezintă mare parte a activității Uniunii Europene și a Organizației Națiunilor

56 Richard Parker, *Bodies, Pleasures, and Passions: Sexual Culture in Contemporary Brazil*, Vanderbilt University Press, Nashville, 2009, p. 111.

57 Sonia Corrêa, Rosalind Petchesky și Richard Parker, *Sexuality, Health, and Human Rights*, Routledge, Abingdon, 2008, pp. 4-5.

Unite.

Deși costurile acesteia împovărează bugetele statelor și creează probleme primilor miniștri, protecția socială continuă să ocupe un loc important, generând proteste puternice la Atena, Londra, Manchester sau în alte părți, îngrijorând orice politician care ar dori să impună reducerea cheltuielilor publice.

În Statele Unite, ideologia protecției sociale s-a extins la asigurările de sănătate, și radicaliștii sexuali sunt principalii militanți pentru această cauză⁵⁸. Puterea sa uimitoare se extinde la măsuri coercitive implicând atât lumea financiară, cât și religia, în chestiuni ca avortul și contracepția, lucruri care au mai puțin de-a face cu sănătatea și mai mult cu sexualitatea. Pentru prima dată, cetățenii americani sunt condiționați în mod oficial să cumpere produsele cuiva dacă vor să trăiască în propria țară, chiar în ciuda convingerilor lor religioase sau politice.

Acest fapt conduce la alte consecințe ale ideologiei sexuale: impactul asupra libertății religioase. Aproape orice punct de conflict implicând libertatea religioasă în Vest pornește acum de la cerințe de libertate sexuală⁵⁹: predicatorii sunt arestați pentru că îndrăznesc să critice homosexualitatea; ofițerii de stare civilă au fost concediați pentru că au refuzat să officieze căsătoriile între persoane de același sex; proprietarii de pensiuni sunt dați în judecată pentru că refuză să cazeze homosexuali care coabitează; agențiile de adopție catolice au fost închise pentru că au refuzat să dea spre adopție copii cuplurilor de homosexuali; pompierilor creștini li se cere să participe la demonstrații politice care își bat joc de valorile religioase, iar poliției să afișeze simboluri politice în secțiile de

58 Unmarried Women On Health Care: Unmarried Women Driving Change on Leading Domestic Issue, Greenberg Quinlan Rosner: http://www.greenbergresearch.com/articles/2066/3853_wvvv%20_health%20care%20memo_%200807m9_FINAL_.pdf, 8 august 2007.

59 Stephen Baskerville, „The Sexual Agenda and Religious Freedom”, în International Journal for Religious Freedom, voi. 4, nr. 2, 2011.

poliție; părinții care-și școlarizează copiii acasă au rămas fără aceștia din cauza conducerii școlilor care au implementat un program educativ intens sexualizat⁶⁰. Alte directive propuse de Uniunea Europeană vor crea posibilitatea ca persoane private să fie date în judecată pentru că-și exprimă opinii despre chestiuni sexuale⁶¹

Este clar că radicalismul sexual este acum în direct conflict cu credința religioasă și că, atunci când acestea două intră în confruntare directă, reprezentanții administrației publice vor susține libertatea sexuală în fața celei religioase. „Poate exista un conflict între libertatea religioasă și cea sexuală”, spune un activist sexual, Chai Feldblum care, în calitate de comisar federal pentru Comisia pentru egalitatea de drepturi a forței de muncă, a trebuit să jure că va susține Primul Amendament al Constituției americane, „dar, aproape în toate cazurile, libertatea sexuală ar trebui să primeze”⁶²

Și aici s-ar putea face o paralelă cu radicalismul islamic care, împreună cu alte forme de radicalism religios, ar reprezenta unica mare amenințare pentru libertatea religioasă dincolo de lumea occidentală.

Rolurile de bază ale statului – apărarea externă, securitatea granițelor, pedepsirea criminalilor – au fost afectate, iar guvernele și-au pierdut funcțiile tradiționale și treptat și-au găsit unele noi: protejarea copiilor și a persoanelor în vârstă, educație, servicii de sănătate.

Este tentant să subliniez că funcțiile tradiționale care au fost eliminate sunt masculine, cele noi sunt în general feminine. Aici ca și în alte cazuri, rolurile de gen nu sunt eliminate, ci politizate. Eroul simbolic al statului modern

60 Mike Donnelly, „Religious Freedom in Education”, în International Journal for Religious Freedom, voi. 4, nr. 2 (2011).

61 Paul Coleman și Roger Kiska, „The Proposed EU ‘Equal Treatment’ Directive”, în International Journal for Religious Freedom, vol. 5, nr. 1, 2012.

62 Citat în Maggie Gallagher, The (Gay) Public Intellectual, CBS News website: <http://www.cbsnews.com/news/banned-in-boston-part-two/>, 8 mai 2006.

nu mai este soldatul sau polițistul, ci femeia-asistent social și femeia-funcționar public.

În ciuda aparentei schimbări, noile forme ale aparatului birocratic statal nu sunt mai puțin polițienești decât vechile forme de manifestare a puterii statale. Diferența constă în faptul că funcționarii publici azi nu mai poartă uniforme, dar jurisdicția lor nu exclude dreptul de exercitare a coerciției asupra vieții private a unor cetățeni care nu sunt nicidecum criminali.

În același timp, funcția de bază a Statului, aceea de a pedepsi criminalii, a fost de asemenea redefinită. Pe de o parte, sistemul judiciar penal a căpătat de-a lungul timpului înfățișări din ce în ce mai umane și „grijulii”, cu pedepse mai ușoare, alternative la încarcerare și în special metode pentru tineri și alți acuzați care nu sunt considerați cu totul responsabili de faptele lor. Totuși, odată cu această aparentă umanizare a justiției penale, au apărut schimbări insesizabile: noile crime sexuale definite de noua „poliție” sexuală.

De la apariția revoluției lor, militanții sexuali au creat un vast inventar de noi crime și definiții extinse ale crimelor existente, toate implicând sexualitatea⁶³ în timp ce Revoluția sexuală este mereu percepută ca o mișcare pentru libertate sexuală, corolarul acesteia este paradoxal un nou „puritanism” „Deși a adoptat revoluția sexuală și a încurajat o atmosferă de promiscuitate”, observă Ken Masugi, „o mare parte a lumii universitare cenzurează legal și centralizat discuțiile despre sex”⁶⁴

Aceste două modele, islamismul și feminism-

63 Stephen Baskerville, Politicizing Potiphar's Wife: Today's New Ideology, site-ul Center for Marriage Policy: <http://marriagepolicy.org/2013/10/politicizing-potiphars-wife-todays-new-ideology/>, 13 septembrie 2013; Marie Gottschalk, The Prison and the Gallows: The Politics of Mass Incarceration in America, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 115-116.

64 The De-Eroticized University, site-ul Library of Law and Liberty, 16 mai 2013, <http://www.libertylawsite.org/2013/05/16/the-de-eroticized-university/>.

homosexualismul, oferă astăzi alegeri dominante și concurente de a introduce anumite reguli în relațiile dintre sexe, căsătorie, familie și copii.

Totuși, un al treilea model există, acesta bazându-și legitimitatea parțial pe capacitatea de a se exprima în privința sexualității și a familiei. Acest model ar fi ocupat în mod tradițional de Vestul creștin și Sudul global din ce în ce mai creștinat. Vestul s-a confruntat nu doar cu chestiuni sexuale, dar și cu implicațiile politice ale acestora, iar în trecut și-a creat propriul radicalism religios. Într-adevăr, a fost prima regiune care a trecut prin acest proces.

Acum să ne întoarcem la propriul nostru trecut și la originea propriilor noastre ideologii. Căci paralela evidentă s-ar face cu cele două categorii despre care am vorbit mai sus: husiții și mai ales puritanii – al căror nume este în general sinonim cu moralitatea, incluzând moralitatea sexuală. Acesta fapt se datorează împrejurării că puritanii au fost de departe cei mai de succes practicanți ai principiului reprimării licențiozității și ai orientării energiei sexuale către libertatea civilă.

După definiția care i se dă în general, termenul „puritan” trimite la abținerea de la orice plăcere, inclusiv plăcerea sexuală, ceea ce ar fi într-adevăr cea mai importantă moștenire a mișcării. (Este ironic că acest sens este și cel mai puțin analizat astăzi de către specialiști.) Atât în Anglia, cât și în Noua Anglie, campanii împotriva viciilor personale – nu doar licențiozitate, ci și înjurat, ebrietate, jocuri de noroc, sporturi violente și alte plăceri populare – implică mai mult decât „frica obsedantă că cineva, undeva, ar putea fi fericit”, cum a spus H.L. Mencken. Rolul principal al vieții publice susține această atitudine: educarea cetățenilor virtuoși. Puritanismul poate fi astfel un program complex de implementare a ceea ce de atunci înainte a devenit un clișeu, și anume că prețul libertății este vigilența eternă⁶⁵. Puritanii au înțeles că

65 Michael Walzer, *The Revolutionary Uses of Repression*, în *Essays in*

libertatea este un element abstract, existând undeva, departe de capacitatea oamenilor care se dedau viciilor. Auto-guvernarea presupune și autocontrol. „Există un serviciu care este libertatea, serviciul închinat lui Hristos; și există o libertate care este servitutea, libertatea de a păcătui”, spunea un pastor în fața Camerei Comunelor, în timpul Revoluției engleze din anii 1640. „Există libertate care înseamnă restricționare și... restricții care înseamnă libertate”⁶⁶

Nu e întâmplător că puritanii au fost primii revoluționari politici din lume. Ei au fost cu siguranță cei mai sofisticați activiști politici ai Reformei. Strădania lor de a obține puritatea personală a fost elementul prin care s-a lansat o campanie mai largă de purificare ecleziastică și apoi chiar reformă politică.

Inseparabil de politica lor, puritanii au produs de asemenea cea mai voluminoasă literatură despre familie din Europa modernă timpurie. Aceasta nu a fost cu siguranță o retragere liniștită din viața publică în cea privată. Din contră, puritanii au considerat familia un „mic commonwealth”, al cărui membri, mai ales copiii, erau educați în ce privește obiceiuri și tehnicile de a deveni cetățeni⁶⁷ Aici e relevant că femeilor le erau atribuite responsabilități esențiale și, în ciuda imaginii lor de avocați ai familiei „patriarhale”, cercul puritanilor a atras în număr mare și femei educate. Familia era instituția puritanismului pentru conectarea sexualității la viața civilă. Ca un „mic commonwealth”, familia puritană a fost atât un „zid de cucerire” a vieții civile, cât și o contrapondere a Statului.

Theory and History, editat de Melvin Richter, Cambridge, Mass., Harvard, 1970.

⁶⁶ Stephen Baskerville, *Not Peace but a Sword: The Political Theology of the English Revolution*, Routledge, Londra, 1993, p. 176.

⁶⁷ John Demos, *A Little Commonwealth: Family Life in Plymouth Colony*, Oxford, Oxford University Press, 1970; Stephen Baskerville, „The Family in Puritan Political Theology”, în *Journal of Family History*, voi. 18, nr. 2, 1993.

Puritanismul este de asemenea celebru pentru promovarea prosperității economice, oferind probe pentru teza „eticii protestante” a sociologului Max Weber. Având în vedere că familia este considerată cea mai mică unitate a producției economice, puritanismul poate fi considerat drept una din cauzele prosperității materiale a Occidentului. Pe lângă soteriologia predestinării identificată de Weber, atașamentul puritan pentru solidaritatea și integritatea familiei a fost un alt element care a constituit mai degrabă baza eticii protestante a muncii conștiincioase generatoare de affluentă materială.

Deci sunt islamistii de astăzi doar omologii moderni ai husiților și ai puritanilor? Cred că o astfel de concluzie simplistă ar fi foarte greșită. Din nou menționez că puritanii nu s-au dedat niciodată asasinatelor și terorii sau martirajului fără sens. Dar, totuși, ei au lăsat o moștenire de stabilitate, prosperitate și libertate care contrastează total cu islamismul și lumea islamică de azi.

Islamismul nu pare să aibă la îndemână instrumentele de a-și transfera resentimentele în modernitate politică, socială și economică. În opoziție cu puritanismul, islamismul (cel puțin până acum), duce doar la furie continuă și autocompătămire, pe lângă instabilitate, stagnare și teroare⁶⁸

A lămuri de ce aceste lucruri stau în acest fel depășește scopul lucrării de față. Cred că o parte a acestui răspuns stă în diferențele de natură teologică. Dar poate o lecție este că, atunci când religia tradițională nu mai este posibilă sau adecvată pentru a reglementa resentimentele sociale, ideologiile politice radicale, inclusiv religiile politizate, toate acestea fiind înarmate cu multiple teologii politice și susținute mereu de funcționari ai Statului, apar

68 „Principalele exemple istorice în centrul tărâmurilor islamice... [sint] foarte departe de trăsăturile puritane”, scrie Sami Zubaida. „Nu există niciun motiv... pentru a integra în Puritanism (în sensul lui Weber) culturile religioase urbane din lumea musulmană”. Beyond Islam: A New Understanding of the Middle East, I.B, Tauris, Londra, 2011, p. 55, 57.

să umple acest gol. Nu este deloc fantezist să sugerez că declinul credinței creștine în Occident – împreună cu discreditaarea ideologiilor seculare care au dominat intelectual Vestul de la Iluminism și până în perioada Războiului Rece – a lăsat un vid care a fost populat de noi ideologii, printre care Islamul. Pentru perspectiva liberală, islamismul pare să fie o ciudată reîntoarcere la epoca medievală. De fapt, este vorba de un fenomen foarte modern: o ideologie radicală ce canalizează toate resentimentele și energia sexuală în revoluția politică.

O altă lecție ar fi că nu se va ajunge la dorita îndepărtare a conflictului religios prin încercarea de a reprima sau a elimina religia din viața publică⁶⁹ Acest obiectiv nu a fost împlinit și nici nu va fi. Nu putem elimina religia, așa cum nu putem elimina politica. Putem doar impulsiona oamenii să creadă în altceva, în lucruri mai distructive. Ar fi trebuit măcar asta să învățăm de la comunism. O astfel de alegere ar afecta libertatea, așa cum de fapt au și făcut comuniștii.

În final, ar trebui să înțelegem că nu toate fenomenele numite „religie” sunt la fel, în timp ce alte lucruri pe care le numim seculare pot funcționa aproape la fel ca o religie. În calitate de cercetători, este sarcina noastră să înțelegem religia, așa cum înțelegem politica, literatura sau fizica. Putem și trebuie să recunoaștem și să distingem ideile religioase valide de cele dăunătoare, așa cum cercetătorii anilor '50 ne-au învățat să distingem idei politice sănătoase de cele totalitare. Și studiul critic al religiei trebuie să se întoarcă în centrul culturii noastre academice și politice, deși pentru mulți dintre noi religia nu a părăsit niciodată acest loc exponențial.

Bibliografie

Citat în Count Lützow, *The Life and Times of Master John Hus*, E.P. Dutton, Londra, 1909, p. 335. Vezi S.

69 The Global Religious Landscape: A Report on the Size and Distribution of the World's Major Religious Groups as of 2010, Washington: Pew Forum, 2012.

Baskerville, „Hussites, Puritans, and the Politics of Religious Revolutions”, în *Communio viatorum* (Protestant Theological Faculty, Charles University, Prague), vol. 46, nr. 2 (2004).

Stephen Baskerville, „The Paradox of Michael Walzer: 50 Years on Radical Religion”, în *Providence*, vara 2016.

Vezi *Daily Telegraph*:
<http://www.telegraph.co.uk/news/uknews/terrorism-in-theuk/11860993/Imams-will-have-to-register-and-face-security-vetting-under-Home-Office-plans.html>

Stephen Ulph, „Islam and Totalitarianism: The Challenge of Comparison”, în *Fighting the Ideological War*, ed. Katharine Gorka și Patrick Sookhdeo, Virginia: Isaac Publishing, McLean, 2012.

Vezi, de asemenea, Stephen Chamock, *Discourses upon the Existence and Attributes of God*, Thomas Tegg, Londra, 1840, p. 6.

Caroline Ziemke, „The National Myth and Strategic Personality of Iran: A Counterproliferation Perspective”, în *The Coming Crisis: Nuclear Proliferation, US Interests, and World Order*, ed. Victor A. Utgoff, Belfer Center for Science and International Affairs, Cambridge, Mass., 2000, pp. 98 – 99.

Milovan Djilas, *The New Class*, Praeger, New York, 1958, p. 170.

Patrick Sookhdeo, *Global Jihad*, McLean, Virginia: Isaac, 2007, pp. 28 – 29.

Kay S. Hymowitz, „Why Feminism is AWOL on Islam”, în *City Journal*, iama, 2003.

Citat în Masoud Kazemzadeh, *Islamic Fundamentalism, Feminism, and Gender Inequality in Iran Under Khomeini* University Press of America, Lanham, Md., 2002, p. 4.

Ian Buruma și Avishai Margalit, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*, Penguin, New York, 2004.

Haideh Moghissi, ed., *Women and Islam*, Routledge, Londra, 2004, pp. 77 – 78.

Danesh D'Souza, *The Enemy at Home: The Cultural Left and Its Responsibility for 9/17*, Doubleday, New York, 2007, pp. 150, 152, 153.

Ruth Roded, *Women in Islam and the Middle East*, I.B. Tauris, Londra, 1999, p. 255.

Olivier Roy, *Failure of Political Islam*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1998, p. 59.

Newsweek magazine cover:
<http://www.rojaksite.com/newsweek-politics-of-sex/>.

Dennis Altman, *Global Sex*, University of Chicago Press, Chicago, 2002, p. 6.

Geoff Eley, *Forging Democracy: The History of the Left in Europe, 1850 - 2000*, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 188.

Vezi „The Russian Effort to Abolish Marriage”, by „a woman resident in Russia”, *Atlantic Monthly*, 1 July 1926 (<http://www.theatlantic.com/magazine/archive/1926/07/the-russian-effort-to-abolish-marriage/306295/>).

Helen Alvare, „The White House and Sexuality-ism”, *Public Discourse*, 16 July 2012, <http://www.thepublicdiscourse.com/2012/07/5757/>.

Richard Parker, *Bodies, Pleasures, and Passions: Sexual Culture in Contemporary Brazil*, Vanderbilt University Press, Nashville, 2009, p. 111.

Sonia Correa, Rosalind Petchesky și Richard Parker, *Sexuality, Health, and Human Rights*, Routledge, Abingdon, 2008, pp. 4 - 5.

Unmarried Women On Health care: Unmarried Women Driving Change on Leading Domestic Issue, Greenberg Quinlan Rosner internet site:

<http://www.greenbergresearch.com/articles/2066/3853/wv/wv%20health%20care/200807m9FINAL.pdf>, 8 August 2007.

Stephen Baskerville, „The Sexual Agenda and Religious Freedom”, in *International Journal for Religious Freedom*, vol. 4, nr. 2 (2011).

Mike Donnelly, „Religious Freedom in Education”, in

International Journal for Religious Freedom, vol. 4, nr. 2 (2011).

Paul Coleman and Roger Kiska, „The Proposed EU Equal Treatment’ Directive”, în *International Journal for Religious Freedom*, vol. 5, nr. 1 (2012).

Quoted în Maggie Gallagher, „The (Gay) Public Intellectual”, CBS News website: <http://www.cbsnews.com/news/banned-in-boston-part-two/>, 8 mai 2006.

Stephen Baskerville, „Politicizing Potiphar’s Wife: Today’s New Ideology”, Center for Marriage Policy website: <http://marriagepolicy.org/2013/10/politicizing-potipharswife-todays-new-ideology/>, 13 septembrie 2013; Marie Gottschalk, *The Prison and the Gallows: The Politics of Mass incarceration in America*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, pp. 115 – 116.

„The De-Eroticized University”, Library of Law and Liberty internet site, 16 May 2013, <http://www.libertylawsite.org/2013/05/16/the-de-eroticized-university/>.

Michael Walzer, „The Revolutionary Uses of Repression”, în *Essays in Theory and History*, ed. Melvin Richter, Mass.: Harvard, Cambridge, 1970.

Stephen Baskerville, *Not Peace but a Sword: The Political Theology of the English Revolution*, Routledge, Londra, 1993, p. 176.

John Demos, *A Little Commonwealth: Family Life in Plymouth Colony*, Oxford University Press, Oxford, 1970.

Stephen Baskerville, „The Family in Puritan Political Theology”, în *Journal of Family History*, vol. 18, nr. 2 (1993).

„The main historical examples in the central Islamic lands... [are] very far from the Puritan characterization”, scris de Sami Zubaida, „There are no grounds... for attributing Puritanism (în Weber’s sense) to urban religious cultures in the Muslim world”, în *Beyond Islam: A New Understanding of the Middle East*, I.B. Tauris,

Londra, 2011, pp. 55, 57.

The Global Religious Landscape: A Report on the Size and Distribution of the World's Major Religious Groups as of 2010, Pew Forum, Washington, 2012.

Capitolul VI

Cât de macrosecularizată este cu adevărat Europa?

O trecere în revistă a prevederilor constituționale ale statelor europene privind relația religie-stat

Ionuț Apahideanu Adrian Petrice

Abstract: Within the context of the neo-secularization theory and its associated debate, the dominant opinion in contemporary Western religious sociology suggests a so-called „particularism”, essentially stating that, due to certain historical evolutions, Europe represents the most secularized area on Earth, at both macro and micro levels. Verifying this claim by specifically analyzing the constitutional provisions within forty-seven European states, this article captures a historically explainable reality of two extreme models: to one end, the radical French model of laïcité, with the state not recognizing religion (s); to the other end, the moderate Anglo-Saxon model, aiming at a mutual adjustment of state and religion in the public sphere. În between, the vast majority of states compose an extremely diverse reality, much too fragmented to allow us to consider the continent as a unitary whole.

Keywords: religion, secularization, Europe, laïcité.

Introducere

La 7 ianuarie 2015, doi frați, cetățeni francezi de origine algeriană, mascați și înarmați cu arme de asalt, au forțat intrarea în sediul publicației franceze de satiră *Charlie Hebdo* din Paris. Strigând „Allahu Akbar!” și pretinzând că gestul lor este o răzbunare pentru ocaziile repetate în care publicația a publicat caricaturi ale Profetului Mahomed, cei doi frați Kouachi au omorât unsprezece oameni și au rănit încă unsprezece. Imediat după ieșirea din clădire au mai împușcat mortal un ofițer

de poliție. Pe parcursul următoarelor patruzeci și opt de ore, pe lângă schimburile ocazionale de focuri între cei doi fugari și poliție, au mai fost atacuri în zona pariziană: la câteva ore după atacul asupra redacției săptămânalului de satiră, un bărbat a fost împușcat în spate și în braț în timp ce făcea jogging într-un parc la Fontenay-aux-Roses, a doua zi, pe 8 ianuarie o femeie, agent al poliției municipale a fost împușcată mortal în Montrouge, iar pe 9 ianuarie, înainte ca cei doi fugari care au atacat redacția publicației pariziene să fie neutralizați de poliția franceză, Amedy Coulibaly, un al treilea atacator, a intrat înarmat într-un supermarket kosher la Porte de Vincennes, unde a luat ostateci și a împușcat mortal 4 oameni. În timpul intervenției forțelor speciale ale poliției franceze, câțiva ostateci și doi ofițeri au fost răniți, iar Coulibaly a fost împușcat mortal. Ulterior, confruntându-se cartușele goale găsite la locul incidentelor prealabile din 7 și 8 ianuarie, s-a stabilit că același Coulibaly a fost implicat și în 7 și 8, evenimente declanșate la câteva ore de – și în coordonare cu – atacul de la *Charlie Hebdo*⁷⁰ în cele din urmă, cel puțin trei teroriști au fost uciși de forțele de securitate franceze, în cadrul unei operațiuni anti-teroriste masive⁷¹.

În intensă efervescență și emoție colectivă pe care evenimentul le-a generat pe platformele social media, precum și în discursul mediatic și politic, nu puține voci au reluat tema discursivă a unei presupuse, *à la* Huntington, ciocniri între civilizații, respectiv Creștinism și Islam. Alții au semnalat un clivaj interesant, recognoscibil mai cu seamă pe platformele de social media în ceea ce privește pozițiile adoptate față de eveniment: pe de o parte cei mai mulți atei sau agnostici declarați au susținut vehement și

⁷⁰ Conform Le Figaro, frații Kouachi și Coulibaly se cunoșteau și au comunicat prin intermediul telefonului mobil pe durata atacurilor. „Attentats de Paris : le scénario bien préparé des frères Kouachi et d'Amedy Coulibaly”, 01.03.2016, <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2015/03/01/01016-20150301ARTFIG00151- attentats-de-paris-le-scenario-bien-prepare-des-freres-kouachi-et-d-amedy- coulibaly.php>

⁷¹ CNN, BBC și France 24 monitorizare proprie, 7-14 ianuarie, 2015.

necon condiționat ideea dreptului la liberă expresie absolut, necon condiționat și neîngrădit în niciun fel; pe de altă parte, nu puțini oameni religioși, atât musulmani, cât și creștini, chiar și unii oameni nereligioși, în timp ce au condamnat fără echivoc atacurile teroriste, au contestat politica editorială a săptămânalului de satiră francez, considerând-o o serie de insulte exagerate, de pe baze ateiste, la adresa simbolurilor și credințelor religioase, care cu greu s-ar putea califica drept satiră⁷². Marginal, câteva voci au încercat să atragă atenția asupra specificității și singularității în Europa a modelului francez al laicității absolute.

Nu este lipsit de relevanță faptul că însuși președintele Hollande, aducând un omagiu celor trei polițiști uciși în timpul atacurilor din Paris din 7 și 8 ianuarie 2015, nu a scăpat ocazia de a elogia laicitatea, care, în opinia președintelui Franței, face posibilă respectarea tuturor credințelor. Declarația publică a lui Hollande conform căreia Ahmed Merabet, ofițerul de poliție musulman ucis în stradă imediat după asaltul asupra redacției *Charlie Hebdo*, a murit în apărarea laicității reflectă principiul laicității absolute a statului francez⁷³.

Atacul asupra publicației franceze se înscrie unei întregi serii de controverse, chiar amenințări din partea

72 Chiar papa Francisc a fost atras în dezbateri, unde se pare că a adoptat implicit a doua atitudine față de politica editorială a *Charlie Hebdo*, argumentând că religiile ar trebui tratate cu respect, astfel încât credințele oamenilor să nu fie insultate sau ridiculizate (BBC, January 15, 2015, at <http://www.bbc.com/news/world-europe-30835625>).

73 Referința exactă: „Ahmed MERABET a payé de sa vie son engagement. Ahmed MERABET, français de confession musulmane, était très fier de représenter la police française, les valeurs de la République, la laïcité qui fait que dans notre pays toutes les croyances sont respectées, toutes les religions sont protégées, tous les citoyens, qu'ils croient ou qu'ils ne croient pas, vivent ensemble la laïcité pour laquelle Ahmed MERABET est également tombé”. (François Hollande, 13 ianuarie 2015, <http://www.elysee.fr/declarations/article/hommage-national-aux-trois-policiers-morts-en-service-3/>)

fundamentalistilor musulmani, prilejuite de diverse caricaturizări grafice sau cinematografice ale profetului Mohammed sau ale Islamului în general – a se vedea cazurile precedente din Danemarca (2005), Suedia (2007), Olanda (2008, filmul *Fitna*), Franța (2011 and 2012 – antecedentele aceluiasi *Charlie Hebdo*⁷⁴), sau Statele Unite ale Americii (2012 – filmul *Innocence of Muslims*, cunoscut și ca *The Real Life of Muhammad*). Nici pătrunderea în interiorul spațiului european a ceea ce Jean Delumeau numea „Islamism armat”⁷⁵, concretizat după atentatele din 11 septembrie 2001 în multiple atentate, fie ele reușite, precum cele din Madrid (11 martie 2004⁷⁶), Londra (7 și 21 iulie 2005⁷⁷), Glasgow (30 iunie 2007⁷⁸), sau dejucate/eșuate, precum cele din Germania (iulie 2006 și septembrie 2007⁷⁹⁸⁰), Praga (23 septembrie 2006⁸¹), sau Exeter (22 mai 2008⁸¹), nu reprezintă o noutate. Într-un fel foarte asemănător, dar din direcție inversă, atentatul comis la 22 iulie 2011 în Norvegia de Anders Behring Breivik, un auto-proclamat „cruciat” împotriva marxismului cultural și a „islamizării” Europei, se înscrie în aceeași categorie a terorismului fundamentat și

74 La momentul atacului redacția se afla sub protecție asigurată de poliția franceză. Nu întâmplător Franck Brinsolaro se afla la sediul redacției, iar Ahmen Merabet patrula strada pe care se afla redacția Charlie Hebdo.

75 Jean Delumeau, *Religiile lumii* (Bucharest: Humanitas, 1996), 235 f.f.

76 CNN, November 4, 2013 (<http://edition.cnn.com/2013/1/04/world/europe/spain-train-bombings-fast-facts/>).

77 BBC (http://news.bbc.co.Uk/2/hi/uk_news/6752991.stm).

78 The Guardian, 9 oct. 2008

(<http://www.theguardian.com/uk/2008/oct/09/glasgow-airporttrial>).

79 New York Times, September 6, 2007

(http://www.nytimes.com/2007/09/06/world/europe/06germany.html?pagewanted=all&_r=0).

80 Der Spiegel, October 6, 2006

(<http://www.spiegel.de/international/czech-terror-alert-plot-against-jews-reported-in-prague-a-441131.html>).

81 BBC, May 22, 2008

(http://news.bbc.co.Uk/2/hi/uk_news/england/devon/7415470.stm).

justificat în cheie religioasă⁸²

Din nefericire, ianuarie 2015 nu a fost nici începutul, nici sfârșitul unei serii de atentate teroriste, deși la momentul producerii era marcat drept cele mai grav act de terorism comis pe teritoriul Franței după sabotarea căii de rulare a unui tren în 1961, care a rezultat în deraierea trenului și moartea a 28 oameni, atentat comis de o organizație paramilitară care se opunea independenței Algeriei în timpul Războiului Algerian. Din nefericire, nefastul loc în clasament a fost răsturnat în Noiembrie 2015, când într-o serie de atacuri teroriste coordonate, implicând cel puțin șapte atacatori care au fost fie împușcați de poliție, fie s-au detonat singuri, nu înainte de a ucide 132 oameni și a răni 368, dintre care între 80 și 99 foarte grav, în ciuda faptului că autoritățile franceze erau într-o stare de alertă ridicată în urma atacurilor din ianuarie. A fost cel mai grav atac pe teritoriul Franței după al Doilea Război Mondial, iar în urma evenimentului autoritățile franceze au declarat stare de urgență pentru trei luni.

Din nou, pe 22 martie 2016, de data aceasta Bruxelles a fost scena unor atacuri teroriste coordonate, la aeroportul din Zaventem și la metrou, soldate cu 35 morți, peste 300 răniți, din care cel puțin 60 în stare gravă. Atentatele au fost conectate cu cele din Paris. Atacatorii aparțineau aceleiași celule teroriste care a orchestrat atacurile din Noiembrie din Paris. Evenimentele s-au precipitat după ce poliția a executat raiduri în Molenbeek, unde l-a capturat pe Abdeslam, suspect de organizarea atacurilor din Paris, ceea ce se pare că a determinat o devansare a unor atentate cu bombe plănuite deja. A fost cel mai grav atentat terorist, cu cele mai multe victime, de pe teritoriul Belgiei⁸³ Unul dintre autorii prezentului

82 Aage Borchgrevink, *A Norwegian Tragedy: Anders Behring Breivik and the Massacre of Utøya*, Polity Press, Cambridge, 2012.

83 Brussels explosions: What we know about airport and metro attacks, 9 aprilie 2016, BBC (<http://www.bbc.com/news/world-europe-35869985>).

studiu¹⁵, a experimentat de aproape tensiunea premergătoare atentatelor, dar și confuzia acelei zile teribile a atentatului. Se pare că execuția atentatelor s-a precipitat datorită raidurilor efectuate de poliție în urma cărora a fost capturat Abdeslam, principalul suspect pentru atentatele din Paris din noiembrie 2015. Sentimentul general era de șoc, neputință, dar și indignare la adresa atacatorilor și a grupului lor de suport. Semnificativă, și oarecum neașteptată a fost reacția virulentă a ministrului de interne al Belgiei, Jan Jambon, care a denunțat vehement grupurile de suport, comunitățile care găzduiesc, ascund și încurajează teroriști, spunând că teroriștii ar putea fi izolați și neutralizați, dacă nu ar avea rețele și comunități suport, acestea reprezentând „un cancer care e mult mai greu de tratat” Ministrul a mai declarat că la arestarea lui Abdeslam în Molenbeek, un cartier al capitalei cu populație predominant musulmană, provenită cu preponderență din imigranți, forțele de ordine și presa au fost atacate cu pietre și sticle în timpul operațiunii de

15 Adrian Petrice: „Începând cu vineri după amiază, înainte și după arestarea lui Abdeslam, zona centrală a Bruxellului era împânzită cu poliție, existau temeri legate de posibile atentate. Eram în Grand Place imediat după arestarea lui Abdeslam, iar luni, cu o seară înainte de atentatele de la aeroport și metrou, trenul în care călătoream a fost oprit între stații aproape de centrul orașului: trenurile circulând între Gare du Midi și Gare Centrale au fost blocate mai bine de 35 minute, motivul fiind urmărirea de către poliție a unor fugari care traversau căile ferate. La momentul producerii celui de-al doilea atac cu bombă eram la 2 stații de metrou de locul atentatului sinucigaș. Aflasem de atentatul de la aeroport, mă pregăteam să iau metroul de la Merode spre cartierul european, în direcția Malbeek, când am aflat de atentatul de la metrou. Abia atunci autoritățile au recomandat tuturor să stea în case, să nu mai iasă pe străzi. A fost o

stare de confuzie generală, erau știri contradictorii despre mai multe explozii la mai multe stații de metrou. De altfel, pentru câteva ore rețelele de telefonie mobile au fost nefuncționale, iar știrile erau contradictorii, neștiindu-se în prima zi nici numărul victimelor, nici dacă au fost mai mult de două locuri atacate (aeroportul și o stație de metrou). Circulau zvonuri despre explozii și în alte stații de metrou, gările au fost închise, transportul public a fost suspendat, nimeni nu putea să se apropie de gări și autogări, s-au instalat filtre de securitate și controale suplimentare, operate cu ajutorul personalului militar la aeroportul din Charleroi, care a preluat temporar cursele de pe Zaventem. Din fericire am reușit să plec spre Cluj în aceeași seară, de pe aeroportul din Charleroi, nu fără peripeții, având în vedere că circulația spre și dinspre Bruxelles a fost restricționată drastic, iar aeroportul din Charleroi opera peste capacitate și în regim de alertă de securitate”.

capturare a lui Abdeslam, iar în urma atentatelor, „o parte semnificativă” a comunității musulmane a celebrat atacurile dansând pe stradă^{16, 17}

Atentatul de la Nisa, de ziua națională a Franței, când un rezident francez de origine tunisiană, înarmat fiind, a intrat cu un camion pe o promenadă plină de pietoni, călcând de-a valma, fără discriminare, în mod deliberat oameni cale de aproximativ doi kilometri, omorând 84 persoane și rănind peste 200 a determinat prelungirea stării de urgență în Franța.

Toate aceste atacuri au fost inspirate și revendicate de Statul Islamic, deși în cazul de la Nisa a fost avansată și ipoteza unui atac determinat pe fondul unor probleme psihice ale atacatorului, care avea probleme familiale și ar fi fost depresiv. Chiar dacă nu putem exclude problemele psihice ale atacatorului dintre factorii care au contribuit la teribilul atac, în mod evident atacul a fost planificat și – fie că a fost într-adevăr o coordonare operațională sau doar inspirat de către ISIS – Statul Islamic a revendicat și

această atrocitate.

Data fiind intensificarea gravității și frecvenței atentatelor, subiectul terorismului de inspirație fundamentalistă islamică a ținut prima pagină a ziarelor și a ocupat prime-time-ul televiziunilor, Europa asistând la o escaladare a atacurilor teroriste, printre care doar amintim cele mai recente incidente grave din Germania, petrecute în a doua parte a lunii iulie 2016, suprapuse peste scandalul agresiunilor sexuale petrecute cu ocazia anului nou la Köln: 18 iulie, Würzburg (Bayern): un adolescent refugiat afghan, strigând „Allahu Akbar”, atacă cu un topor pasagerii dintr-un tren, rănind 20 persoane⁸⁴; 22 iulie, München, fiul unor imigranți din Iran, în vârstă de 18 ani, înregistrat cu tulburări psihice, împușcă mortal 9 persoane și rănește alte 16, după care se sinucide (anchetatorii susțin că atacatorul a acționat singur și că nu s-au găsit indicii că ar fi fost în legătură cu Statul Islamic)⁸⁶; 24 iulie, Reutlingen (B-W): un refugiat sirian în vârstă de 21 ani, aflat în evidențele poliției pentru mai multe delikte, iese cu maceta în stradă, omorând o femeie și rănind alte 2 persoane⁸⁵; 24 iulie, Ansbach (Bayern), un refugiat sirian de 27 ani, care figura în evidențe cu două tentative de suicid, își detonează (accidental?) explozibilul din rucsac la un festival local. Moare, rănind concomitent 15 persoane. Organele de anchetă constată legături cu Statul Islamic²¹.

Toate aceste evenimente, suprapuse peste criza

84 „Belgian minister defends claim many Muslims ‘danced’ after Brussels attacks”, 27 aprilie 2016, The Guardian, <https://www.theguardian.com/world/2016/apr/21/belgian-minister-claim-muslims-danced-brussels-attacks>.

85 Mann attackiert Zugreisende mit Axt - vier Schwerverletzte, Spiegel Online, 19 iulie 2016, <http://www.spiegel.de/panorama/justiz/bei-wuerzburg-mann-attackiert-reisende-im-zug-mehrere-schwerverletzte-a-1103596.html>.

86 Munich shooting: Teenage killer Ali Sonboly ‘inspired by far-right terrorist Anders Breivik’ and ‘used Facebook offer of free McDonald’s food to lure victims’, The

refugiaților și provocările asociate acesteia, au determinat o revenire în forță a discuțiilor publice despre secularizare, laicitate, democrație, raportul securitate-libertăți individuale, relația dintre stat și religie și locul valorilor religioase în sfera publică. Ca și cum acestea nu ar fi fost de ajuns, recenta încercare de lovitură de stat eșuată din Turcia și reacția dură a regimului Erdogan, deja notoriu pentru lipsa de toleranță față de opoziție și erodarea moștenirii kemaliste a Turciei, au arătat mai puternic decât oricând relevanța subiectului locului și rolului religiei în sfera publică, precum și relația dintre stat și religie în spațiul european²².

Dintre toate crizele, evenimentele și atentatele amintite până acum în introducere, atacul asupra Charlie Hebdo, cu care am și început, este cel mai reprezentativ pentru discuția privind relația stat-religie și locul și rolul credințelor religioase în spațiul public, deoarece în acest caz a fost vizată explicit problema libertății de expresie, mobilul declarat al crimelor fiind răzbunarea unor jigniri aduse Islamului în paginile săptămânalului de satiră. Am spus deja că pătrunderea „islamismului armat” în interiorul spațiului european nu reprezintă o noutate absolută, însă escaladarea fără precedent a atacurilor comise pe teritoriul european, chiar de către cetățeni europeni atrași de fenomenul radicalizării fundamentaliste islamiste, reprezintă un nivel diferit de amenințare, asimilat spill-overului războiului din Siria și Irak.

Telegraph, 24 iulie 2016,
<http://www.telegraph.co.uk/news/2016/07/23/munichshooting-german-iranian-gunman-targeted-children-outside/>

20 Mann greift Menschen mit Machete an – cine Tote, mehrere Verletzte, Spiegel Online, 24 iulie 2016,
<http://www.spiegel.de/panorama/justiz/reutlingen-macheten-angriff-offenbar-eine-tote-und-verletzte-a-1104483.html>

21 Mutmaßlicher Tater war mehrfach in psychiatrischer Behandlung, Frankfurter Allgemeine

2016, <http://www.faz.net/aktuell/gesellschaft/kriminaliteat/taeter-von-ansbach-anschlag-war-in-psychiatrischer-behandlung-14356143.html>

22 Nu poate fi ignorat faptul că Turcia este parte a unui Acord de Asociere cu Uniunea Europeană și – cel puțin în teorie – un potențial candidat la aderare (situație puțin probabilă și foarte incertă, chiar într-un orizont de timp îndepărtat, având în vedere crizele cu care se confruntă actualmente atât Turcia, cât și UE: Brexit, criza financiară, tentativa de puci eșuată etc.).

Deși sub aspectul violențelor care determină reanimarea discuțiilor despre religie și democrație în Europa, acestea par fără precedent în istoria recentă a continentului, discuțiile se situează într-un precedent generat de tensiunile inerente administrării pluralismului asociat democrațiilor reprezentative de tip liberal, tensiuni reflectate inclusiv în jurisprudența europeană.

În sfârșit, dezbaterea „libertate de expresie” *versus* „demnitatea și protejarea simțămintelor religioase”, nu este lipsită de precedent nici sub aspectul reglementărilor juridice în materie. Pe parcursul ultimilor ani, jurisprudența Curții Europene a Drepturilor Omului în materie de dispute reflectând tensiuni între libertatea de expresie și demnitatea și protejarea sentimentelor religioase s-a expandat semnificativ. John Cerone, într-un articol academic consacrat chestiunii, a identificat patru cazuri din state diferite în care CEDO a dat câștig de cauză sentimentelor religioase: *Kokkinakis vs. Greece*, un caz în care CEDO, invocând nevoia de „protejare a simțămintelor religioase”, a argumentat că „un stat poate considera în mod legitim că este necesar să se ia măsuri menite a reprima anumite forme de comportament, inclusiv împărtășirea informațiilor și ideilor considerate ca fiind incompatibile cu respectarea libertății de gândire, de conștiință și de religie a altora”; *Otto Preminger vs. Austria*, caz în care Curtea s-a referit la „dreptul

cetățenilor de a nu le fi insultate sentimentele și credințele religioase prin exprimări publice ale viziunilor altor persoane”, ca atare „nu a constatat nicio încălcare în interzicerea și confiscarea unui film pe care guvernul austriac l-a considerat a fi un atac la adresa religiei creștine”; *Wingrove vs. UK*, în care CEDO de asemenea a invocat nevoia de a proteja simțămintele religioase, susținând decizia autorităților britanice de a interzice un material video considerat blasfemator conform legislației britanice; *I.A. vs. Turcia*, în care Curtea a confirmat decizia juridică turcă din rechizitoriu, având în vedere că acuzatul a proferat „un atac abuziv asupra Profetului Islamului”⁸⁷

Contextualizând dezbaterea asupra laicității spațiului european prilejuită de creșterea frecvenței atacurilor teroriste motivate fundamentalist-religios de pe cuprinsul Europei, reaprinsă odată cu reacțiile la atacul asupra *Charlie Hebdo* din ianuarie 2015, prezentul studiu se îndepărtează de dimensiunea practică a dezbaterii, ocupându-se de partea teoretică, cu precădere de construcțiile teoretice din cadrul sociologiei religiilor care ar încadra problema așa-numitei „neo” sau „macro” versiune a paradigmei clasice a secularizării. În mod esențializat – și rezumând simplificator – aceasta pretinde că asistăm la un fenomen de „privatizare” al religiei, cel puțin în Europa contemporană occidentală, sau, simplificând și mai mult, avem de a face cu separarea completă și definitivă a statului de Biserică pe de o parte și de religie, pe de altă parte. Deși o vreme s-a bucurat de statutul de paradigmă dominantă, fiind asumată implicit, fără a fi contestată în câmpul sociologiei religiilor, neosecularizarea a început să fie tot mai des analizată critic, iar recent este din ce în ce mai contestată sub următoarele trei aspecte: „lipsa de onestitate” a reducerii operate la nivelul *macro*, logica deficitară a disjunției

87 Pentru mai multe detalii despre astfel de cazuri, vezi John Cerone, „Inappropriate Renderings: The Danger of Reductionist Resolutions”, în *Brooklyn Journal of International Law*, 33, 2 (2008), pp. 357-378.

între nivelurile de analiză *macro-* și *micro* și prejudecata particularității Euro și Christocentrice, moștenite de la seculariștii clasici.

Complementar acestor critici, dacă într-o cercetare anterioară am pus în discuție validitatea teoriei neosecularizării prin prisma recente resurgente la nivel European a populismului religios, inclusiv – sau mai ales – în „versiunea sa islamofobă”⁸⁸, în articolul de față vom face un al doilea pas al analizei critice, evaluând acest construct teoretic în direcția delimitată a prevederilor constituționale din 47 state europene asimilabile categoriei-problemă „secularizare” închizând cercul logic al acestei părți introductive, menționăm că prezenta cercetare va explora măsura în care modelul francez al laicității poate fi considerat reprezentativ, în palierele prevederilor constituționale la nivelul statelor europene contemporane.

Teoria neosecularizării: esența sa și criticile care îi sunt aduse

Fiind confrunțați pe parcursul anilor '90 cu dilema alegerii între a abandona integral paradigma clasică a secularizării, denunțată ca fiind „neștiințifică”, sau chiar „mitologică” și a o revizui într-o formă adaptată atât criticilor, cât și realității vizate⁸⁹, o serie de autori de afiliere secularistă din sociologia religiilor, precum Olivier Tschannen⁹⁰ Frank J. Lechner⁹¹, Mark

88 Ionuț Apahideanu, „Religious Populism: The coup de grâce to Secularization Theories”, în *South-East European Journal of Political Science* 2, 1-2 (oct.-dec. 2014), pp. 71-100.

89 José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago, 1994), p. 19.

90 Olivier Tschannen, „The Secularization Paradigm: A Systematization”, în *Journal for the Scientific Study of Religion* 30,4 (1991), pp. 396-415.

91 Frank J. Lechner, „Secularization in the Netherlands?”, în *Journal for the Scientific Study of Religion* 35, 3 (1996), pp. 252-64, și „The Case against Secularization: A Rebuttal”, în *Social Forces* 69, 4 (1991), pp. 1103-1119.

Chaves⁹², David Yamane⁹³, or Karel Dobbelaere⁹⁴, s-au distanțat treptat de construcția teoretică clasică a secularizării, regroupându-se limitativ în jurul tezei durkheimiene considerate în continuare validă, cea a diferențierii funcționale a societăților, fenomen postulat ca „metasau supraproces catalizator al secularizării” (*master-process driving secularization*)⁹⁵. Țintind astfel spre „temperarea ambițiilor epistemologice”⁹⁶ ale metanarațiunii clasice, care în varianta inițială avea pretenția de a „da o explicație sociologică istoriei religiei începând cu Evul Mediu”⁹⁷, grupul de neoseculariști agregat în mod treptat au identificat în mod consensual teza durkheimiană a diferențierii societate drept „copilul din apa murdară”⁹⁸ care trebuie salvat. S-a încercat salvarea propunând o versiune mai restrânsă și actualizată a paradigmei secularizării, așa numita *neo* sau *wacro*-secularizare, numită astfel după nivelul de analiză căruia i se cantonează. La acest nou nivel, secularizarea este definită mai îngust, „nu ca declinul religiei, ci ca

92 Mark Chaves, „Secularization: A Luhmanian Reflection”, în *Soziale Systeme* 3, 2 (1997), pp. 439-449 și „Secularization as Declining Religious Authority”, în *Social Forces* 72, 3 (1994), pp. 749-774.

93 David Yamane, „Secularization on Trial: In Defense of a Neosecularization Paradigm”, în *Journal for the Scientific Study of Religion* 36, 1 (1997), pp. 109-122.

94

Karel Dobbelaere, „Toward and Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization”, în *Sociology of Religion* 60, 3 (1999), pp. 229-247.

95 Darren E. Sherkat și Christopher G. Ellison, „Recent Developments and Current Controversies in the Sociology of Religion”, în *Annual Review of Sociology*, 25 (1999), pp. 363-394.

96 Manuel A. Vâsquez and Marie Friedman Marquardt, *Globalizing the Sacred: Religion across the Americas*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ, 2003, p. 18.

97 Steve Bruce, *Secularization: In Defense of an Unfashionable Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 6.

98 Mark Chaves, op. cit. 9 p. 750.

restrângerea ariilor de exercitare ale autorității religioase” sau, în mod echivalent ca „declinul influențelor structurilor sociale a căror legitimare se bazează pe referința la supranatural”⁹⁹

De fapt, ideea nu era cătuși de puțin nouă în sociologia religiilor, ea fiind recognoscibilă, *inter alia*, la: Peter L. Berger, care definea încă din 1967 secularizarea ca „procesul prin care sectoare ale societății și culturii sunt scoase de sub dominația instituțiilor și simbolurilor religioase” 36; Thomas Luckmann, care, prefăcând apelul surprinzător de similar de peste 17 ani al lui David Yamane³⁷, propunea încă din 1980, ca termenul „secularizare” să desemneze doar acel proces care a condus la autonomia în creștere a unor diferite segmente ale structurii sociale, autonomie față de norme ce fuseseră derivate din cosmosul religios” 3838 (*apud* Franzmann, Gärtner și Köck 20066, pp. 13 - 14); însuși Bryan R. Wilson, unul dintre autorii cei mai influenți din tabăra secularistă clasică „susține nu mai mult decât faptul că religia încetează să mai fie semnificativă în funcționarea sistemului social” 39

Ineditul versiunii „macro” rezidă însă în deplasarea masivă, practic până la exclusivitate, a *locusului* secularizării⁴⁰ de la declinul general al religiei în stilul definiției lui Wilson, la nivelul *macro*, al ansamblului societal, unde secularizarea este considerată un proces desfășurat de sine stătător și integralmente independent de orice alte fenomene sau evoluții la nivelurile *mezo* și/sau *micro*. Consecutiv, neoseculariștii eludează și faptul că procesele descrise

36 Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books, [1967] 1969), 107. Cu un an înainte, alături de Thomas Luckmann, Berger conceptualizase deja secularizarea într-o manieră neosecularistă *par excellence* când o definea drept „autonomizarea progresivă a

99 Idem, pp. 749, 756.

sectoarelor societate de dominarea sensurilor și instituțiilor religioase” (engleză: „the progressive autonomization of societal sectors from the domination of religious meaning and institutions”) (Peter L. Berger și Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality* (Garden City, NJ: Doubleday, 1966), p. 74).

37 Care, într-un demers defensiv, reluând formularea lui Chaves, își îndemna astfel colegii care împărtășeau crezul secularist: „pentru a contracara apelul lui Stark și Iannacone (1994) de a renunța la conceptul de secularizare, îi îndemn pe toți savanții care vor să păstreze utilitatea și semnificația acestui construct analitic (i.e. secularizarea) în studiile științifice ale religiei, să înceteze a mai folosi termenul în alte moduri decât cele precizate aici” (engleză: „[t] o counter Stark and Iannaccone’s (1994) call to drop the concept secularization, I am urging all scholars who want to retain secularization as a useful and meaningful analytical construct în social scientific studies of religion to stop using the term in any way except as I have suggested here”) (Yamane, op. cit., p. 120).

38 *Apud* Manuel Franzmann, Christel Gärtner, și Nicole Köck, „Einleitung”, în *Religiosität in der säkularisierten Welt: Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*, eds. Franzmann, Gärtner, and Köck (Wiesbaden: VS, 2006), pp. 13 – 14.

39 Bryan R. Wilson, *Religion în Sociological Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 150.

40 Ludwig Gelot, „Secularization as an International Crisis în Legitimacy”, în *Politics and Religion* 6, 1 (2012), p. 64.

și explicate la cele trei niveluri de paradigma clasică par nici consecvente, nici compatibile⁴¹, întrucât – explicit și accentuat – „secularizarea se situează la nivel *societal* și nu trebuie percepută ca rezultând dintr-un proces de diferențiere funcțională și autonomizare a subsistemelor societate”, astfel încât, „religiozitatea indivizilor *nu* este un

indicator valid în evaluarea procesului secularizării

După eu am argumentat în altă parte⁴³, o astfel de îngustare a definiției secularizării se sustrage în mod convenabil oricărei dezbatere, de vreme ce majoritatea covârșitoare a sociologilor, inclusiv cei postseculariști, sunt de acord cu relevanța tezei durkheimiene a diferențierii progresive a societăților. Deci, folosind exprimarea ironică a lui Rodney Stark, „dacă asta e tot ceea ce înseamnă secularizarea, nu mai e nimic de discutat” ⁴⁴ (Stark 1999, p. 252); în lumina teoriei «eo-secularizării, macrosecularizarea ca un fapt istoric incontestabil⁴⁵ și variabilitatea religiozității individuale în timp și spațiu nu ar fi

41 Jeanne H. Ballantine and Keith A. Roberts. *Our Social World: Condensed Version* (London: Sage Publications, 2009), 321.

42 Dobbelaere, op. cit., pp. 231, 239. Italicele în original în ambele citate.

43 Ionuț Apahideanu, „An Empirical Revisiting of the Secularization Debate at the Micro Level: Europe’s Heterodox Religiosity over the Last Two Decades”, în *Euro Polis. Journal of Political Analysis and Theory* 7, 1 (2013), pp. 37 – 75.

44 Rodney Stark, „Secularization, RIP”, în *Sociology of Religion* 60, 3 (1999), p. 252. Într-o manieră izbitor de similară, Swatos și Christiano, de asemenea, consideră separarea istorică a zisericii și statului și procesul mai cuprinzător de diferențiere societății drept un fapt indiscutabil, concluzionând în aceeași notă cu Stark că „dacă doar asta înseamnă secularizarea, atunci nu există nicio dezbatere legată de teza secularizării” (William H. Swatos Jr. și Kevin J. Christiano, „Secularization Theory: The Course of a Concept”, în *The Secularization Debate*, eds. William H. Swatos, Jr. and Daniel V.A. Olson (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2000), p. 6).

45 Un fapt mai vechi chiar decât așa-numita „revoluție sexuală” a anilor ’60, fiind inițiat prin

legiferarea separării statului de biserică, *e.g.* În Constituția Statelor Unite (1791) sau în legile care au fost adoptate progresiv în Franța (1795 și 1905), în Olanda încă din epoca lui Napoleon (1796), Irlanda (1869), Elveția (1907), Germania, Republica de la Weimar (1919), Țara Galilor (1920), sau Spania republicană (1931). Chiar în cazurile în care separarea nu este menționată *expressis verbis* (cum ar fi Belgia, Danemarca și Anglia), această separare este asumată implicit și manifestată *de facto* de o manieră incontestabilă (vezi Hugh McLeod, „Introduction”, în *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750 – 2000*, eds. Hugh McLeod and Werner Ustorf, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 8 – 9.

procese reciproc exclusive¹⁰⁰, ci se pot chiar manifesta simultan, întrucât secularizarea nu conduce în mod invariabil spre necredință și ireligiozitate¹⁰¹

După cum am menționat deja, chiar și în condițiile acestei restrângeri, versiunea „macro” nu a fost însă scutită de critici, chiar dacă unele (încă) incipiente și mai restrânse numeric decât cele împotriva paradigmei clasice. Aceste critici ar putea fi încadrate în trei categorii.

Prima categorie de critici vizează modificarea însuși termenului fundamental „secularizare” chiar în timpul dezbaterii omonime, „un truc” prompt repudiat ca un neelegant *argumentum ad hoc* mai ales de către adepții modelului economiilor religioase¹⁰² și considerat chiar a fi o stratagemă înșelătoare: nu doar pentru seculariștii clasici, „indiferent de nivelul sociostructural al argumentului, asumția implicită era că oamenii (/poporul

100 Demerath, op. cit., p. 63; Frank J. Lechner, „Rational Choice and Religious Economies”, în *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, eds. James A. Beckford and N.J. Demerath, III., SAGE Publications, Londra, 2007, p. 90.

101 Karel Dobbelaere, „Assessing Secularization Theory”, în *New Approaches to the Study of Religion*, eds. Peter Antes, Armin W. Geertz, and Randi R. Wame, de Gruyter, Berlin, 2004, p. 246.

102 E.g., Stark, op. cit., p. 251, sau Rodney Stark și Roger Finke, *Acts of Faith*, University of California Press, Berkeley, 2000, p. 59.

- *people*) au devenit sau devin mai puțin religioși ”¹⁰³, dar chiar și neoseculariștii par să nu rateze oportunitatea de „a celebra dispariția evlaviei individuale ori de câte ori văd un fapt care pare să confirme această ipoteză sau de fiecare dată când cred că se adresează unei audiențe de colegi devotați acelorași teze”¹⁰⁴

A doua categorie de critici consideră că disjunția și proclamarea independenței fenomenelor legate de religie la nivelurile *macro-* și *micro* pare mai degrabă o separare artificială, de natură a confunda dorințele cu realitatea; în cadrul unei societăți date, religia la nivel societal și religia la nivel individual nu sunt două realități disparate și independente, din universuri separate, care să admită teoretic, cel puțin într-un regim democratic, evoluții în sensuri opuse, de pildă o creștere a însemnătății sociale a religiei, simultan cu un declin al religiozității individuale. Ansamblul societal și suma instituțiilor sale sunt compuse ireductibil din indivizi, a căror religiozitate, ca factor primar, se reflectă inevitabil într-o formă sau alta, dar în același sens, la nivelul *macro*.

A treia categorie de critici susține că versiunea *neo* a preluat în integralitate ceea ce în literatura de specialitate a fost dezbătut pe larg de o manieră tendențios Euro și Christocentrică, esențialmente însemnând că secularizarea s-ar aplica doar demoninațiilor creștine, cu precădere celor protestante din Europa Occidentală. Într-un cadru de referință mai larg, căruia altminteri i se subsumează și analiza exploratorie din secțiunea următoare, însuși faptul că, de la Iisus la Mohammed și de la Gandhi la Martin Luther King Jr., liderii religioși „arareori s-au situat în afara politicii”¹⁰⁵, coroborat cu caracterul cvasi-religios al

103 Swatos și Christiano, op. cit., p. 7.

104 Stark, op. cit., p. 252.

105 Hinnells, John R., „Why Study Religions?”, în The Routledge Companion to the Study of Religion, Routledge, Taylor & Francis, New York, 2009, p. 7.

ideologiilor în general¹⁰⁶, ar putea deci explica așa numita „resurgență globală a religiei”, manifestată inclusiv, și chiar în mod proeminent, într-o dimensiune politică¹⁰⁷

Dacă lărgim cadrul de analiză temporal și geografic luat în considerare, devine evident faptul că religia și politica au fost dintotdeauna indisolubil întrepătrunse¹⁰⁸, ele neputând fi de fapt înțelese în mod separat¹⁰⁹, iar reîntrepătrunderea lor constatată în mod generalizat la nivel global la cumpăna dintre milenii constituie în unele opinii chiar o trăsătură specific definitorie a actualului val istoric de globalizare¹¹⁰. Practic, în era globalizării majoritatea copleșitoare a autorilor în domeniu consideră că asistăm la o creștere spectaculoasă a influenței religiei asupra politicului¹¹¹, iar cel puțin la nivel global – cu excepția în discuție a Europei – teza „privatizării” religiei, întinsă descriptiv pe un continuum de la „marginalizarea”

106 Margaret Canovan, „Taking Politics to the People: Populism as the Ideology of Democracy”, în *Democracies and the Populist Challenge*, eds. Yves Mény and Yves Surel, Palgrave, New York, 2002, p. 31.

107 Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer and Jonathan VanAntwerpen, „Introduction”, *Rethinking Secularism*, Oxford University Press, New York, 2011, p. 3.

108 Mark Juergensmeyer, „Thinking Globally about Religion”, în *Global Religions: An Introduction*, eds. Mark Juergensmeyer et al, Oxford University Press, Oxford, 2003, p. 8.

109 Don Handelmann și Galina Lindquist, „Religion, Politics, and Globalization: The Long Past Foregrounding the Short Present - Prologue and Introduction”, în *Religion, Politics, and Globalization: Anthropological Approaches*, Berghahn Books, 2013, p. 4.

110 Roland Robertson, „Global Millennialism: A Postmortem on Secularization”, în *Religion, Globalization and Culture*, eds. Peter Beyer and Lori Beaman, Brill, Leiden, 2007, pp. 9-34.

111 E.g., Casanova, *Public Religions*; Robertson, op. cit.; Hinnels, op. cit.; Peter F. Beyer, „Social Forms of Religion and Religions in Contemporary Global Society”, în *Handbook of the Sociology of Religion*, ed. Michelle Dillon, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 45-60; sau Scott W. Hibbard, *Religious Politics and Secular States: Egypt; India, and the United States*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, MD, 2010.

ei în sfera publică¹¹² până chiar la „decesul” acesteia¹¹³, cândva considerat de la sine înțeles, este actualmente sub semnul întrebării.

Fără îndoială că frecvența „statelor religioase” *stricto sensu* pare în mod rezonabil foarte scăzută pe scena relațiilor internaționale actuale. Kuru de pildă încadrează acestei categorii, pentru anul 2007, doar 10 din totalul de 217 teritorii suverane recenzate la nivel mondial (e.g., Iran, Vatican, Arabia Saudită)¹¹⁴

Mai relevante însă sub acest aspect, în raport cu secularizarea „macro”, par alte trei elemente observabile: (a) categoria semnificativă a situațiilor liminale, de frontieră, neîncadrabile deplin și riguros tipului extrem de „religie politizată”, dar manifestând vădit elemente caracteristice ale acestuia – Israel, India, Pakistan, Bangladesh, Zambia, Sri Lanka, Thailanda, Indonesia sau, într-o măsură mai mică, chiar unele state europene cum ar fi Marea Britanie, Suedia, sau Germania¹¹⁵; (6) faptul că aproape jumătate din situațiile recenzate de Kuru la nivel global aparțin categoriei statelor cu o religie oficială, multe din acestea situate în Europa; (ce) semnificația necesară a fi urmărită nu atât a imaginilor statice ale unei sau altei realități la un moment dat, cât a tendințelor evolutive. Iar sub acest din urmă aspect, chiar unii foști seculariști notorii, precum Jürgen Habermas, actualmente admit o creștere a semnificației religiilor instrumentalizate politic la nivel mondial¹¹⁶,

112 Steve Bruce, „Secularization and the Impotence of Individualized Religion”, în *The Hedgehog Review* 8, 1/2 (2006), p. 37.

113 Frank J. Lechner, „Secularization”, în *Encyclopedia of Protestantism*, ed. Hans J. Hillerbrand, Routledge, New York, 2003, p. 1706.

114 Ahmet T. Kuru, „Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies towards Religion”, în *World Politics*, 59 (2007), p. 570.

115 Beyer, op. cit., p. 55.

116 Vezi raportul Holberg Prize Seminar 2005 la <http://www.holbergprisen.no/images/>

evoluție înscrisă într-o tendință globală în care „în țări atât de diverse precum Malaezia, Pakistan, Turcia, Israel, Sudan, Sri Lanka, Algeria și Statele Unite ale Americii, „actori seculari au încercat să coopteze idei și activiști asociați fundamentalismului religios”¹¹⁷

În raport cu aceste tendințe globale, specialiștii în domeniu tind să fie de acord că Europa, cel puțin jumătatea occidentală¹¹⁸, este mai secularizată decât restul lumii, atât la nivel *macro*, cât și la nivel *micro*. Cât de secularizată, rămâne o chestiune care face obiectul unei dezbateri deschise. Următoarea secțiune adresează chestiunea secularizării *macro* din perspectiva prevederilor constituționale asimilabile secularizării.

Cadrul constituțional al macrosecularizării în statele europene în loc să dezvoltăm comparația contrastantă dintre Statele Unite ale Americii și Europa, comparație frecvent invocată (având fără îndoială valoare descriptivă, dar care are o capacitate explicativă limitată), și care prezintă pe de o parte SUA drept o societate cu adevărat multicultural și multireligioasă, provenită din imigrație, care propune un sistem „difuz proreligios” 65, în vreme ce „Europa, spre deosebire de America [...] deseori exprimă un refuz aproape visceral față de posibilitatea oricărei dimensiuni publice pentru valorile creștine” 66, optăm pentru o abordare mai nuanțată care diferențiază istoric nu doar între „modernități alternative” 67 sau „multiple” 68, însă, de asemenea, în mod esențial, între două tipuri de Iluminism.

Particularitatea Europei, din perspectiva religiozității, în peisajul global este într-adevăr condiționată în foarte mare măsură de experiența istorică again: A Quantitative Comparative Approach of Religiosity in Europe over the Last Two decades”, în *Journal for the*

[materiell/2005_symposium_habermas.pdf](#).

117 Hibbard, op. cit., p. 4.

118 Pentru o comparație mai detaliată a trendurilor actuale în religiozitatea la nivel european, pe dimensiunea Est-Vest, vezi Ionuț Apahideanu, „East Meets West once

Study of Religions and Ideologies, 12, 36 (2013), pp. 100 – 128.

65 R. Stephen Warner, „Parameters of Paradigms: Toward a Specification of the U.S. Religion Market Sistem”, în *Nordic Journal of Religion and Society* 21, 2 (2008), pp. 129 – 146. Pentru cazul american, din perspectiva libertății religioase, vezi Antonio Sanchez-Bayon, „Freedom of Religion at Large în Ammerican Common Law: A Critical Review and New Topic”, în *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 13, 37 (2014), pp. 35 – 72.

66 O afirmație din 2004 a – pe atunci cardinalului, mai târziu Papă – Joseph Ratzinger/ Benedict XVI, reprodusă în cartea sa *Without Roots: The West, Relativism, Christianity, Islam*, Basic Books, New York, 200), p. 109.

67 Dan Dungaciu, *Alternative Modernities în Europe. Modernity, Religion and Secularization in South-Eastern Europe* (Halle/Salle, DEU: Max Planck Institute for Social Anthropology (Working Paper No. 68), 2004).

68 Un termen inventat de S. Eisenstadt și introdus în studiul religiilor de Peter J. Katzenstein (*apud* Constantin Schifirneț, „Orthodoxy, Church, State, and National Identity in the Context of Tendentiał Modernity”, în *Journal for the Study of Religions and Ideology*, 12, 34 (2013), p. 188.

cvasiexclusiv specifică spațiului european a unor procese, evenimente și fenomene de referință precum, Iluminismul în mod special, dar și Reforma, Renașterea, modernizarea, capitalismul etc., însă o abordare istorică mai aprofundată sugerează că acest ansamblu de evoluții nu a fost unul unitar pe continent. Privind astfel, devine evident că principala diferență, de natură antagonică nu este între America și Europa, ci între Franța și SUA, corespunzând celor două tipuri de Iluminisme: cel anglo-saxon, respectiv cel francez. Cât timp Iluminismul francez a fost unul militant, conflictual, profund și violent anti-

clerical și anti-religios în ansamblu și solicitând cel puțin „privatizarea”, dacă nu dispariția completă a religiei, cel anglo-saxon, preluat istoric de SUA, s-a caracterizat prin echilibru, moderație, non-conflictualitate și încercarea acomodării religiei și statului¹¹⁹

Această diferență istorică fundamentală se repercutează în mod direct și ușor recognoscibil până și în realitatea contemporană, vizibilă fiind în maniera diferită în care statele Europei încearcă să gestioneze relația lor cu religia și Biserica în spațiul public. Într-o schematizare simplificatoare, statele Europei contemporane se plasează în fapt pe un continuum gradual de secularizare politică între două extreme asociate unor modele aproape diametral opuse de gestionare a relațiilor dintre stat și religie: secularismul asimilaționist de tip francez vs. multiculturalismul anglo-saxon, favorabil în mod difuz, sau cel puțin neutru spre binevoitor privind religia (SUA, Marea Britanie sau Germania)¹²⁰ Aceste două modele utilizabile ca extreme matematice sunt recognoscibile și în rezultatele obținute pe baza analizei de text și de conținut a nu mai puțin de 47 de Constituții ale statelor Europei extinse¹²¹, analiza fiind *de facto* exhaustivă la nivel continental în condițiile în care statul britanic (al 48-lea) nu are o Constituție proprie.

Astfel, la o extremă se plasează cazul notoriu al Franței, stat în care, în tradiția violent anti-clericală a Revoluției de la 1789¹²², nerecunoașterea oficială a religiei

119 Mark S. Cladis, „A Response to Constantin Fasolt's 'History and Religion in the Modern Age'”, în *History and Theory* 45,4 (2006): 93-102; John M. Owen, IV, and J. Judd Owen, *Religion, the Enlightenment and the New Global Order*, Columbia University Press, New York, 2010.

120 Kuru, op. cit., și Kuru, „Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies towards Religion”, *World Politics*, 59 (2007), pp. 568-594.

121 însemnând din Portugalia și Islanda până la Statele din zona Caucazului: Armenia, Azerbaijan și Georgia.

122 Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire, 1789-1799*, Gallimard, Paris, 1976.

a fost consacrată normativ încă de acum aproape 110 ani, în forma unei legi din 1905, care stipula fără echivoc că „Republica nu recunoaște, nu salarizează, nici nu subvenționează niciun cult”¹²³ în aceeași linie politică intangibilă a laicității de stat, Constituția în vigoare din 1958 proclamă în articolul său nr. 1 că „Franța este o Republică indivizibilă, laică, democratică și socială. Ea asigură egalitatea tuturor cetățenilor în fața legii, fără distincții legate de origine, rasă sau religie. Ea respectă toate crezurile...”¹²⁴ Acest caracter aproape „sacrosanct” al laicității ca politică oficială de stat se reflectă pe fond în faptul că Franța reprezintă singurul stat european fără religii recunoscute oficial, fără subvenționare în vreo formă sau alta a vieții religioase, fără educație religioasă în școli și cu expunerea oricăror simboluri religioase în public general interzisă. Din punctul de vedere oficial al statului francez, nu există subiecți religioși, ci doar cetățeni (*citoyens*), fapt pentru care statul francez nu colectează la recensăminte date legate de confesiunea cetățenilor francezi. Punctual, acest caracter se reflectă recurent într-o serie de episoade precum declarația ritoasă a fostului prim-ministru Jean-Pierre Raffarin în contextul dezbaterilor locale din 2004 pe marginea portului *hijab-ului* în public de către femeile musulmane: „pentru cei mai recent sosiți, vorbesc aici despre islam, secularismul este o șansă, șansa de a fi o religie în Franța”¹²⁵

123 Apud APADOR-CH, Stat și religii în România: jp relație transparentă?, 2008, p. 9

(http://www.apador.org/publicatii/raport_stat_religii.pdf). „La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte”.

124 „La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances...”. Textul oficial la <http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/la-constitution-du-4-octobre-1958/texte-integral-de-la-constitution-du-4-octobre-1958-en-vigueur.5074.html>.

125 Apud Elaine Sciolino, „Debate begins in France on religion in the schools”, The New York Times, February 4, 2004

În substanțierea opțiunii de mai sus de a ne distanța de modelul opozițional SUA-Europa în favoarea modelului celor două Iluminisme, se impune precizat că modelul radical francez a fost preluat doar marginal și excepțional în spațiul european, exemple notabile în acest sens, ambele din afara Europei occidentale, constituindu-le proiectul kemalist din perioada interbelică din Turcia¹²⁶ și respectiv cazul de înaltă specificitate al Albaniei, care, conform unor opinii, a propus singurul proiect de eliminare completă a religiei și instaurare a unui ateism de stat¹²⁷; înlocuind legea fundamentală anterioară din 1946, care garanta libertatea de conștiință și religie, precum și posibilitatea asistării financiare a instituțiilor și organizațiilor religioase de către stat, Constituția comunistă a Albaniei din 1975 stipula în art. 36 nerecunoașterea de către stat a vreunei religii, precum și că, *expressis verbis*, „statul nu recunoaște nicio religie, și sprijină propaganda ateistă pentru a sădi în oameni o perspectivă științifică, materialistă asupra lumii (eng: „[t]he state recognizes no religion, and supports atheistic propaganda in order to implant a scientific materialistic world Outlook în people) ”¹²⁷ Mai mult chiar, articolul 55 juxtapunea religia fascismului, astfel: „Crearea oricărui tip de organizație cu caracter fascist, antidemocratic, religios și antisocialist este interzisă. Propaganda și activitățile fasciste, antidemocratice, religioase, care incită la război, precum și incitarea la ură națională sau rasială, sunt interzise”¹²⁸ Chiar și în acest stat, revitalizarea religioasă

(<http://www.nytimes.com/2004/02/04/world/debate-begins-in-france-on-religion-in-the-schools.html>). A se vedea și declarația mai sus citată a președintelui François Hollande.

126 Chris Hann, „Problems with the (De) Privatization of Religion”, in *Anthropology Today*, 16, 6 (2000), p. 17.

127 Apud Terrence E. Cook, *Separation, Assimilation, Accommodation: Contrasting Ethnic Minority Policies*, Praeger / Greenwood Publ., Westport, CT, 2003), p. 84.

128 Apud Ceka, Orhan, „Religion and Secularism in Post-communist Transitions: A Comparative Analysis of BiH and Albania”, in *European*

înregistrată în ultimele două decenii succesiv decomunizării¹²⁹ și la fel faptul, mai jos detaliat, că actuala Constituție în vigoare face referire directă și explicită la „Dumnezeu” în chiar preambul, demonstrează ambele în opinia noastră, futilitatea unor asemenea proiecte neoiluministe de inginerie socială a „omului nou”, emancipat de sub sfera iraționalității religioase.

În afara unor asemenea excepții pitorești, modelul francez a rămas practic un caz mai degrabă singular. Statele uneori aseamuite Franței, în speță Olanda și, mai rar și totodată menționate în mod eronat, Irlanda și Austria¹³¹, în care nu există religie oficial recunoscută de stat și nici finanțare publică a vieții religioase într-o formă sau alta, reprezintă în opinia noastră realități semnificativ distincte și în mod incorect asimilate modelului francez.

În Irlanda bunăoară, Amendamentul al Cincilea adus în 1972 Constituției din 1937 și intrat în vigoare în 1973¹³⁰ a înlăturat într-adevăr prevederile art. 44 (1 - 2) și 44 (1 - 3), care enunțau că „statul recunoaște Sfintei Biserici Apostolice Catolice și Bisericii Romei poziția specială de a fi apărătoarea credinței majorității cetățenilor săi”¹³¹ și respectiv recunoșteau oficial ale câteva instituții religioase¹³²

Regional Masters Degree in Democracy and Human Rights in South-East Europe, p. 17

(https://www.academia.edu/627253/Religion_and_Secularism_in_Post-Communist_Transitions_A_Comparative_Analysis_of_BiH_and_Albania).

129 Ceka, op. cit., Ines Angelí Murzaku, „Inter-Church and Inter-Religious Tensions in Post-Communist Eastern Europe: The Case of Albania”, in Religion in Eastern Europe, 28, 1 (2009), pp. 1-8.

130 <http://www.irishstatutebook.ie/1972/en/act/cam/0005/print.html>.

131 „[t]he state recognizes the special position of the Holy Catholic Apostolic Church and Roman Church as the guardian of the Faith professed by the great majority of the citizens” (art. 44, 1-2).

132 I.e. The Church of Ireland, the Presbyterian Church in Ireland, the Methodist Church in Ireland, the Religious Society of Friends, precum și

În forma sa revizuită, actualmente în vigoare, articolul 44 stipulează însă în continuare că „statul recunoaște că închinarea publică se cuvine Dumnezeului Celui Atotputernic. Numele Lui trebuie tratat cu reverență, iar religia trebuie respectată și onorată”¹³³, într-o nominalizare și frazare care apropie Irlanda în opinia noastră mult mai mult de sistemul american, unul difuz proreligios, fără a avantaja în mod particular o anumită credință sau denotație religioasă. Suplimentar, dincolo de multitudinea de școli particulare confesionale administrate de varii organizații religioase, disciplina „studii religioase” – e adevărat, opțională – a fost introdusă în 2001 în pachetul disciplinar de obținere a certificatului gimnazial de absolvire (Junior Certificate). Similar, studiul religiei este admis ca disciplină școlară opțională în Olanda, la fel ca în Austria, unde Concordatul cu Vaticanul este în vigoare, cel puțin după actul normativ explicit în acest sens emis de guvernul federal în 1957¹³⁴, aceasta chiar dacă finanțările bisericilor catolică și evanghelică se operează, întrucâtva similar cazului Germaniei, prin cotizațiile enoriașilor [taxă bisericească; în germană: *Kirchenbeitrag*], și nu direct de către stat¹³⁵.

Opozabil modelului francez, autorii indică de regulă state din arealul anglo-saxon, începând din afara continentului, cu cazul deja amintit al Statelor Unite și continuând pe continent, de regulă cu Marea Britanie sau Germania. În primul caz statul recunoaște oficial o religie

the Jewish Congregations.

133 „[t]he State acknowledges that the homage of public worship is due to Almighty God. It shall hold His Name in reverence, and shall respect and honour religion”. Vezi versiunea originală integrală pe <http://www.irishstatutebook.ie/en/constitution/index.html>.

134 Vezi

<http://www.euresisnet.eu/Pages/ReligionAndState/AUSTRIA.aspx>.

135 Statul austriac, respectiv cel german oferă chiar posibilitatea ca un membru al unei comunități religioase recunoscute să fie acționat în judecată de către biserica de care aparține. Pentru a evita plata taxei, un număr semnificativ de enoriași au renunțat formal la religia de care aparțineau (APADOR-CH, op. cit.).

și un corespondent al „Bisericii de Stat”, cea anglicană, formal condusă de monarh, și găzduiește unul din cele mai liberale sisteme de relaționare politică cu religiosul. În al doilea caz, autoritățile federale nu recunosc o religie de stat, ci doar biserici precum cea romano-catolică și cea evanghelică, în a căror co-finanțare se implică însă în mod direct, iar învățământul religios public este obligatoriu¹³⁶ Pilduitor pentru poziționarea diametral opusă modelului francez, în cazul Germaniei, preambulul Legii Fundamentale [în germană: *Grundgesetz*] face, aidoma cazului irlandez, o referire explicită la „Dumnezeu” în formula „conștiinți de responsabilitatea lor în fața lui Dumnezeu...” [germană: *Im Bewusstsein seiner Verantwortung vor Gott?*¹³⁷, mențiune care, după cum vom arăta, nu reprezintă un caz singular la nivel european.

Practic, între cele două extreme reprezentate de modelul francez și cel anglo-saxon al Marii Britanii și Germaniei, celelalte state europene se plasează din punct de vedere al relațiilor stat-biserică și deci al secularizării politice pe continuumul dintre ele, în majoritatea lor însă mult mai aproape de modelul anglo-saxon decât de cel francez.

Analiza de text a nu mai puțin de 47 de Constituții naționale la nivel european și a altor câteva legi în materie sprijină această teză. Astfel, din cele 47 de cazuri urmărite, în doar patru din ele textul constituțional explicitează caracterul secular/laic al statului, toate reclamând însă în mod peremptoriu mențiunea înaltei lor particularități din punct de vedere al trecutului istoric, îndepărtat sau foarte recent: cazul deja amintit al celei de-a cincea Republici franceze, a cărei Constituție proclamă în chiar articolul său de deschidere, în continuitatea ideilor Revoluției Franceze, caracterul laic al statului; Turcia,

¹³⁶ Hann, op. cit., p. 14; Kuru, „Secularism, State...”, p. 2; APADOR-CH, op. cit., pp. 9-11.

¹³⁷ Vezi versiunea germană oficială la

<https://www.bundestag.de/grundgesetz>, respectiv versiunea în limba engleză la adresa <https://www.btg-bestellservice.de/pdf/80201000.pdf>.

unde termenul „secularism” [turcă: *laiklik*], unul din cei șase stâlpi ai proiectului kemalist din perioada interbelică este preluat în Constituția în vigoare¹³⁸ în multiple prevederi, mai exact în articolele 2, 13, 14, 68, 81, 103, 136, 174, precum și în preambulul¹³⁹ – nu explorăm aici discuțiile pe care le impune sub acest aspect cazul Turciei după preluarea puterii în 2003 de către Partidului Dreptății și Justiției (*Adalet ve Kalkınma Partisi*, AKP) condus de Recep Tayyip Erdogan și după epurările operate de regim în urma tentativei de puci eșuate; respectiv –, iar în lumina istoriei contemporane deloc întâmplător juxtapuse – Serbia și Kosovo. În primul caz, articolul 11 al Constituției adoptate în 2006 după partiția Serbia-Muntenegru enunță *expressis verbis* că „Republica Serbia este un stat secular”¹³⁹¹⁴⁰, prevedere practic identic reprodușă în articolul 8 al Constituției Kosovului: „Republica Kosovo este un stat secular...”¹⁴¹ Așadar, întrucâtva surprinzător, ținând cont de recurentele discuții mai sus detaliate privitoare la „particularismul” (vest) european ca *fief* al secularismului, doar 4 din cele 47 state europene își asumă oficial în expresie constituțională un caracter „secular”, iar trei din cele patru sunt situate de fapt în afara Europei Occidentale.

Fără a proclama explicit un asemenea caracter, există, nu mai puțin adevărat, multiple alte state ale căror texte constituționale stipulează ideea secularizării politice în alți termeni, în majoritatea lor covârșitoare în formula oficial tradusă în limba engleză *separate* pentru a indica raporturile dintre Stat și Biserică: Letonia (art. 99:

138 Adoptată în 1982, după o luvitură de stat organizată de către forțe militare kemaliste.

139 Vezi varianta în limba engleză:

http://global.tbmm.gov.tr/docs/constitution_en.pdf.

140 http://www.un.int/serbia/UstavRS_pdf.pdf.

141

<http://kryeministri-ks.net/zck/repository/docs/Constitution.of.the.Republi.c.of.Kosovo.pdf>.

„Biserica va fi separată de stat”¹⁴²); Slovenia (art. 7: „Statul și comunitățile religioase vor fi separate”¹⁴³); Croația (art. 41: „Toate comunitățile religioase vor fi egale în fața legii și în mod clar separate de stat”¹⁴⁴); Macedonia (art. 19: instituțiile religioase enumerate „sunt separate de stat și egale în fața legii”¹⁴⁵); Azerbaidjan (art. 18: „În Republica Azerbaidjan, religia este separată de stat”¹⁴⁶); Bulgaria (art 13 (2): „Instituțiile religioase vor fi separate de stat”¹⁴⁷); Portugalia (art. 288: „separarea dintre biserică și stat”¹⁴⁸); Armenia (art. 8 (1): „Biserica va fi separată de stat în Republica Armenia”¹⁴⁹). Fără a intra aici în detalii, constatăm că din cele opt state care consfințesc constituțional în mod explicit „separarea” Stat-Biserică, șapte sunt situate, oarecum contra-intuitiv, în aria fostei Europe comuniste, și nu în aria occidentală a continentului, cea recurent indicată ca *locus*-ul cel mai important și manifest al secularizării la nivel global¹⁵⁰.

În același sens al categoriei de mai sus, separarea Biserică-Stat transpare în alte state fie în versiuni

142 <http://www.saeima.lv/en/legislation/constitution>.

143 <http://www.us-rs.si/en/about-the-court/legal-basis/>.

144 <http://www.sabor.hr/Default.aspx?art=2405>.

145 <http://www.wipo.int/wipolex/en/details.jsp?id=10558>.

146

http://azerbaijan.az/portal/General/Constitution/doc/constitution_e.pdf.

147 <http://www.parliament.bg/en/const>.

148

http://app.parlamento.pt/site_antigo/ingles/cons_leg/Constitution_VII_revisao_definitiva.pdf.

149 <http://www.parliament.am/parliament.php?id=constitution&lang=eng>.

150 La fel de adevărat este că cele mai multe dintre cazurile în care există dispoziții constituționale prin care membri ai anumitor denominații religioase sunt exceptați de la obligativitatea satisfacerii serviciului militar, de recrutare și mobilizare sunt de asemenea situate în fosta zonă comunistă - Slovacia (art. 25(2)), Slovenia (art. 123), Croația (art. 47), Serbia (art. 45), Muntenegru (art. 48), Letonia (art. 124), România (art. 42(2a)), Ucraina (art. 35), Rusia (art. 59(3), Polonia (85(3) și Estonia (art. 124).

terminologice alternative precum „autonom (zie)” (România – art. 29 (5), Moldova¹⁵¹ – art. 31 (4), sau Polonia – art. 51 (3) și 55 (4)¹⁵²), „disociate” (Ucraina¹⁵³ – art. 35) sau „independente” (Italia¹⁵⁴ – art. 7), fie implicit, dar inconfundabil, în conținutul exprimării (e.g., Belgia¹⁵⁵ – art. 21, Slovacia¹⁵⁶ – art. 1 (1), Albania¹⁵⁷ – art. 10 (1 – 6), Spania¹⁵⁸ – art. 16 (3). Cum se operaționalizează însă sau cum se „specifică” juridic în restul prevederilor constituțional-legale, respectiv cum se transpune *de facto* această „separare” *de jure* variază spectaculos de la un stat la altul. În unele cazuri, precum Polonia sau Armenia, textul normativ pare în cel mai bun caz contradictoriu, cât timp, deși prevede separarea, aceeași Constituție consacră și o biserică de stat. Mai mult, chiar și în cazurile în care există factual o separare, aceasta este mai degrabă o problemă de măsură sau de grad¹⁵⁹

151

http://eudo-citizenship.eu/NationalElectoralLawsDB/docs/Constitution_of_RM.pdf.

152 <http://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/angielski/konl.htm>.

153 <http://www.refworld.org/pdfid/44a280124.pdf>.

154

https://www.senato.it/documenti/repository/istituzione/costituzione_inglese.pdf.

155

http://www.dekamer.be/kwcr/pdf_sections/publications/constitution/grondwet_EN.pdf.

156 <http://www.slovakia.org/sk-constitution.htm> (accesat 9 august 2014).

157 <http://www.osce.org/albania/418887downloadHrue> (accesat 8 august 2014).

158

http://www.congreso.es/portal/page/portal/Congreso/Congreso/Hist_Normas/Norm/const_espa_texto_ingles_0.pdf.

159 E.g.: în Elveția, de pildă, art. 71(1) al Constituției Confedérale delegă reglementarea relațiilor biserică-stat autorităților cantonale. în Bielorusia, relațiile sunt reglementate prin lege (art. 16 din Constituție). în Luxemburg, articolul 22 din Constituție permite în mod explicit autorităților statale să intervină în desemnarea capilor bisericești etc.

Revenind însă la imaginea de ansamblu a continentului, statelor din prima categorie, mai ales primelor patru, li se poate contrapune descriptiv o serie de nu mai puțin de nouă state europene ale căror Constituții fac referiri explicite la „Dumnezeu” în chiar preambulul lor sau la alte forme de referențial sacral transcendent: cazurile mai sus-acoperite ale Germaniei și Irlandei; Polonia: „atât cei care cred în Dumnezeu ca sursa adevărului, dreptății, binelui și frumuseții...”¹⁶⁰; Grecia: „În numele Sfintei, Consubstanțiale și Indivizibile Treimi...”¹⁶¹; Ucraina: „conștienți de responsabilitatea noastră în fața lui Dumnezeu...”¹⁶²; Elveția: „În numele Atotputernicului Dumnezeu!”¹⁶³; Albania: „Noi, poporul albanez [...] având credință în Dumnezeu...”¹⁶⁴; Liechtenstein, unde Constituția actuală a păstrat formula din versiunea ei din 1921: „Noi, Ioan al doilea, prin Grația lui Dumnezeu” [German: *Wir, Johann II, von Gottes Gnaden*]...”¹⁶⁵¹⁶⁶; Ungaria, unde textul constituțional debutează cu primul vers din imnul național, „Doamne, binecuvântează națiunea ungară!” [maghiară: *Isten, áldd meg a magyart!*], continuând în aceeași notă: „Suntem mândri că regele nostru, Sfântul Ștefan a construit Statul Ungar pe baze solide, și a făcut țara noastră parte a Europei

160 <http://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/angielski/konl.htm>.

161 Pe lângă multiple alte referințe religioase. Vezi textul oficial trilingv la <http://www.hellenicparliament.gr/en/Vouli-ton-Ellinon/To-Politevma/Syntagma>.

162 [http://www.venice.coe.int/webforms/documents/default.aspx?pdffile=CDL-REF\(2014\) 012-e](http://www.venice.coe.int/webforms/documents/default.aspx?pdffile=CDL-REF(2014) 012-e).

163 <http://www.admm.ch/ch/e/rs/1/101.en.pdf>.

164 <http://www.osce.Org/albania/41888?download=true>.

165 http://www.wipo.int/wipolex/en/text.jsp?file_id=234654.

166 Nu zăbovim aici asupra prevederilor constituționale ale statelor non-europene, unde cazuri ca cele menționate mai sus sunt considerabil mai frecvente. Vezi, de pildă Constituția Braziliei, ori pe cea a Statelor Unite ale Americii, unde toate discursurile prezidențiale semnificative din ultimele trei decade s-au încheiat cu formula consacrată *God bless America...*

Creștine acum o mie de ani” 118, 119

Acestor nouă state li se adaugă cel puțin alte patru ale căror Constituții stipulează versiuni de jurăminte pentru investirea în înalte funcții și demnități publice care fac la rândul lor referire explicită la „Dumnezeu”: România (art. 82 (2)), Lituania (art. 5), Georgia (art. 71 (1) și, într-o formulă opțională, Malta (art. 50, 89 (1) și 124), acestea pe lângă statele deja incluse în categoria precedentă: Germania (art. 56), Liechtenstein (art. 54 (1)), Albania (art. 88 (3)) și Grecia (art. 59 (1 – 2)), respectiv Austria, unde textul constituțional prevede posibilitatea precizării prin lege a unei formule religioase în textul jurământului (art. 62 (2), 72 (1) și 101 (4) ¹⁶⁷).

Constituțiile altor patru state recurg la rândul lor la exprimări care stabilesc legături incontestabile între identitatea statului și o anumită identitate religioasă: Constituția Norvegiei precizează în articolul 2 că „baza valorilor noastre rămâne moștenirea noastră creștină și umanistă”¹⁶⁸, iar monarhul este în continuare obligat constituțional să fie membru (și conducător formal) al Bisericii Evanghelic-Luterane (art. 4), în pofida faptului că începând cu 2012, urmare a unui amendament constituțional, aceasta nu mai este o „Biserică de Stat” *ț.i.e.* Biserica oficială a Norvegiei]; cvasi-identic, Constituția Danemarcei prevede de asemenea obligația monarhului de a fi membru al Bisericii Evanghelice Luterane (art. 6) ¹⁶⁹, care este în continuare Biserica de Stat. Chiar și în absența unei Constituții, cazul Marii Britanii aparține aceleiași categorii, reglementarea legală în materie fiind sub incidența *the Act of Supremacy* emis de Henric al VIII-lea în 1534, încă în vigoare și în baza căruia monarhul este șeful Bisericii Anglicane. În sfârșit,

167

[http://www.ris.bka.gv.at/Dokumente/Erv/ERV_1930_I/ERV_1930_I .pdf](http://www.ris.bka.gv.at/Dokumente/Erv/ERV_1930_I/ERV_1930_I.pdf).

168 http://www.servat.unibe.ch/icl/no00000_.html.

169

<http://www.eu-oplysningen.dk/upload/application/pdf/0172b719/Constitution%20of%20Denmark.pdf%3Fdownload%3D1>.

preambulul Constituției Slovaciei amintește în mod deschis de „moștenirea spirituală” a sfinților Cyril și Methodius¹⁷⁰

Cât timp s-ar putea eventual argumenta, neglijând importanța majoră în planul simbolisticii și al identității colective, că în toate cele 17 + 1 state susenumerate, asemenea prevederi nu exercită implicații concrete asupra unor relații stat-biserică *de facto* secularizate în Europa, credem că o asemenea opinie nu se mai justifică și în multiplele cazuri în care statele recunosc constituțional așa-numite „State Churches” [cunoscute și ca „Established Churches”]. Această categorie cuprinde în prezent cel puțin 14 state grupate după denuminația religioasă asociată Bisericii de Stat astfel: Romano-Catolică – Andorra (art. 11), Italia (Tratatul de la Lateran plus articolul 7 din Constituție), Liechtenstein (art. 37 (2)), Malta (2 (1), Monaco (art. 9); Polonia (25 (4)); Ortodoxă – Grecia (art. 3 (1), Bulgaria (art. 13 (3) în formula „religie tradițională”), Cipru (*de facto* după 1974 prin aplicarea art. 2 (1)), Georgia (art. 9), Armenia (art. 8 (1)); Protestantă – Scoția (*Church of Scotland Act* din 1921¹⁷¹) și Anglia (*Act of Supremacy* din 1539/1559¹⁷²); Danemarca (art. 4), și Islanda (art. 62)¹⁷³

În sfârșit, în condițiile în care cvasitotalitatea statelor Europei extinse, fie ele state-membre UE sau nu, garantează constituțional libertatea de conștiință, practică și asociere religioasă¹²⁷ (deci inclusiv instituțiile și organizațiile religioase ca entități juridice, subiecți de drept public) – cu excepția practic singulară a Franței, precum și egalitatea și nediscriminarea după criterii religioase¹²⁸, singurele alte două criterii posibil de

170 <http://www.slovakia.org/sk-constitution.htm>.

171 <http://www.legislation.gov.uk/ukpga/Geo5/1-12/29>.

172 <http://www.britainexpress.com/History/tudor/supremacy-henry-text.htm>.

173 în Suedia și Norvegia, amendamentele constituționale din 2000 și 2012, au „retrogradat” Bisericile luterane de la statutul de biserici de stat monopoliste la cel de instituții religioase recunoscute oficial. în Spania, articolul 16 alineatul (3) din

instrumentalizat în evaluarea secularizării politice codificate constituțional constituie simultan și două teme de intensă dezbatere publică în multe state, inclusiv România: educația religioasă în învățământul public, respectiv co-finanțarea publică a activităților instituțiilor și organizațiilor religioase.

Din punct de vedere al educației religioase, circa jumătate din statele europene precizează în mod de sine stătător în Constituțiile lor dreptul cetățenilor la educație religioasă¹²⁹, iar majoritatea covârșitoare a statelor de pe

Constituție împiedică recunoașterea oricărei religii de stat, dar menționarea Bisericii Catolice îi acordă în mod implicit acesteia o poziție privilegiată.

127 le. Albania (art. 24 (1)), Andorra (art. 11 (1) and (2)), Armenia (art. 8 (1), 26 și 41), Azerbaidjan (art. 48 (2) și (3)), Bosnia și Herțegovina (art. 3 (g)), Bulgaria (art. 13 (1), 37 (1), Cyprus (art. 18 (1 f.f.)), Croația (art. 40, 41), Danemarca (art. 67), Elveția (art. 15, 19 (1 - 2)), Estonia (art. 40), Finlanda (art. 11), Georgia (art. 9, 19), Germania (art. 4, 137), Grecia (art. 13), Islanda (art. 63), Italia (art. 8, 19), Kosovo (art. 38, 39), Letonia (art. 40), Liechtenstein (art. 14), Lituania (art. 25, 26, and 43), Luxemburg (art. 19), Macedonia (art. 48), Malta (art. 40 (1)), Moldova (art. 10 (4), 31 (2)), Monaco (art. 23), Muntenegro (art. 14, 46), Norvegia (art. 16), Olanda (art. 6 (1)), Polonia (art. 53 (1 f.f.)), Portugalia (art. 19 (6), 35 (3), 41 (1 - 6)), România (art. 6 (1), 29 (1, 3)), Rusia (art. 19 (2), 28), Serbia (art. 43, 44), Slovacia (art. 24 (1 - 2)), Slovenia (art. 7, 41), Spania (art. 16 (1) and (2)), Suedia (art. 1 (6), 2 (4), 13 (2)), Turcia (art. 24), Ucraina (art. 35).

128 Albania (art. 18 (2), 20 (2)), Andorra (art. 6 (1)), Armenia (art. 14 (1)), Austria (art. 7 (1), 13 (6)), Azerbaidjan (art. 25 (3), 48 (5)), Bielorusia (art. 5, 31), Belgia (art. 20), Bosnia și Herțegovina (art. 7 (b), 4), Bulgaria (art. 6 (2)), Cipru (art. 18), Croația (art. 14, 17), Elveția (art. 8 (2)), Estonia (art. 12), Finlanda (art. 6), Franța (art. 1), Georgia (art. 14, 19 (2), 38 (1)), Germania

(art. 3 (3), 33 (3)), Irlanda (art. 40 (2)), Islanda (art. 64, 65), Italia (art. 3, 20), Kosovo (art. 24 (2), 42 (2), 58 (3)), Letonia (art. 12), Lituania (art. 25, 26), Luxemburg (art. 20), Macedonia (art. 9, 54, 110), Moldova (art. 16 (2)), Muntenegro (art. 25, 55, 79 (1, 6 și 12)), Olanda (art. 1), Portugalia (art. 13 (2), 59 (1)), România (art. 4 (2)), Rusia (art. 14 (1)), Serbia (art. 5, 21, 39), Slovacia (12 (2)), Slovenia (art. 14, 16), Spania (art. 14), Suedia (art. 20 (1)), Turcia (art. 10, 15), Ucraina (art. 24). Constituția Republicii Cehia nu conține nicio mențiune a nici unui cuvânt derivat din rădăcina „relig”.

129 *E.g.*, Andora (art. 20 (3)), Austria (art. 13 (10), 14 (3)), Belgia (art. 24 (1 – 3)), Germania (art. 7 (3), 136), Grecia (art. 16 (2)), Irlanda (art. 42 (1)), Kosovo (art. 39 (3), continent, indiferent dacă precizează acest drept constituțional sau nu, admit studiile de religie în curriculele școlare. De cele mai multe ori, acestea au statutul de disciplină opțională și mult mai rar obligatorie (*e.g.*, Germania, Grecia, Finlanda, Luxemburg). În Lituania de pildă, art. 40 din Constituție precizează că învățământul public este „secular”, adăugând însă în chiar paragraful următor că la cererea părinților, instituțiile publice de învățământ pot organiza cursuri de „instrucție religioasă”. Relativ similar, Constituția Belgiei (art. 24) acordă părinților opțiunea alegerii pentru copiii lor între studii de religie de profil confesional sau studii non-confesionale de etică, în timp ce Constituția Olandeză (art. 23 (3)) enunță într-o manieră mai vag-conciliatoristă că „educația furnizată de autoritățile publice va fi reglementată de către parlament, tratând cu respectul convenit religia și crezul fiecăruia (Education provided by public authorities shall be regulated by Act of Parliament, paying due respect to everyone’s religion or belief)”.

Cât privește implicarea statului în finanțarea formelor organizate de viață religioasă, nici acest indicator nu surprinde acel nivel de secularizare politică sugerat de autorii neoseculariști eurocentrici. Situația în realitate

pare mult prea diversificată la scară continentală pentru a permite formularea unor raționamente generalizante, iar varianța pare condiționată în principal mai degrabă de factori pur civico-politici, poate și economici, legați mai degrabă de statul de apartenență decât de tradiția cultural-religioasă națională sau de subaria continentală de rezidență, fie aceasta vestsau est-europeană. În Malta spre exemplu, cu toate că Biserica Romano-Catolică este recunoscută ca biserică de stat, ea nu beneficiază de scutiri de taxe și impozite; în Belgia, deși nu există religie de stat, Constituția (art. 181 (1)) prevede că salariile și pensiile clerului sunt plătite de stat, la fel cum stipulează și Constituția Ducatului de Luxemburg (art. 106). În Italia se aplică sistemul *otto per mille*, în care cetățenii pot cel mult stabili destinația cuantumului de 0.8% impozitat în mod automat - o organizație religioasă sau guvernul, mecanism similar celui din Spania, unde cetățenii pot alege destinația celor 0.5239% din venit - Biserica Romano-Catolică sau statul, *de facto* Crucea Roșie. De regulă, cu excepția menționată a Maltei, acolo unde există biserici de stat, spre exemplu în Grecia, cetățenii contribuie la finanțarea bisericilor dominante prin sistemul de colectare a taxelor fără a putea stabili identitatea beneficiarului, așa cum se întâmplă și în România, în pofida faptului

Liechtenstein (art. 15, 16 (4)), Lituania (art. 40), Malta (art. 2 (2), 3), Republic

Moldova (art. 35 (8), Polonia (art. 53 (4), România (art. 32 (7), Serbia (art. 43).

Slovenia (art. 41), Spania (art. 27 (3)) sau Turcia (art. 24).

că nu există o biserică de stat, ci doar mai multe culte oficial recunoscute; în sfârșit, în cazurile parțial amintite ale Germaniei, Austriei, Finlandei, Islandei, Danemarcei, Suediei, sau, parțial, Elveției, legislația de rang juridic inferior Constituției prevede o „taxă bisericească” (*church tea*) colectată de către stat și

redistribuită spre acele instituții și organizații religioase nominalizate în mod specific de către cetățean în diverse formulare fiscale.

Realitatea empirică la nivel european este însă, iar acest fapt trebuie scos în evidență, extrem de diversă și mai complicată decât tipologia de mai sus, elaborată în scopul simplificării înțelegerii¹⁷⁴

Concluzii

Aplicarea criteriilor analitice mai sus dezvoltate sugerează că, cel puțin prin comparație cu (prea) frecvent invocata „falie” transatlantică a religiozității dintre the Statele Unite ale Americii și Europa, perspectiva tipurilor anglo-saxon și respectiv francez, înrădăcinate istoric în două tipuri semnificativ diferite de Iluminism, are o mai mare valoare explicativă a modalităților și mecanismelor în și prin care statele europene contemporane își configurează, la nivelul prevederilor constituționale, relațiile Stat-Biserică.

Modelul francez, a cărui înaltă specificitate a fost doar marginal invocată în nenumăratele comentarii din media și de pe platformele sociale pe marginea recentelor atentate orchestrate de fundamentalisti islamici, a rămas la nivel european mai degrabă o excepție sau, în sensul continuumului analitic din acest articol, o „extremă” matematică. Cel puțin din punct de vedere al prevederilor constituționale, istoric, spre această extremă au gravitat foarte puține state, toate mai degrabă excepții pitorești și de înaltă specificitate, cum ar fi Turcia lui Atatürk sau Albania în perioada comunismului. Pilduitor, doar 4 din totalul de 47 state acoperite în cercetare își asumă *expressis verbis* în textele constituționale un caracter

174 în Damenarca de exemplu, sistemul de finanțare este de natură mixtă, în sensul că pe lângă taxa bisericească, de obicei 1% din venit, autoritățile statale acoperă în mod direct aproximativ 13% din bugetele instituțiilor și organizațiilor religioase. în Croația, Biserica Romano-Catolică, organizată sub formă de organizație non- guvernamentală, beneficiază, pe lângă taxa bisericească de aproximativ 0,4% de ajutoare si facilități directe din partea statului.

„secular” al statului: Franța, Turcia (pare ironic în condițiile actuale) și, la fel de specific, Serbia (începând cu 2006) și Kosovo (începând cu 2008). De asemenea, Constituțiile multor state conțin prevederi formulate în termeni alternativi, precum „separat (e)” sau „separare”, dar, pentru a rămâne la acest exemplu, șapte din cele opt Constituții care menționează separarea stat-biserică sunt localizate, oarecum surprinzător, în Europa fostă comunistă, ceea ce, coroborat celorlalte prevederi constituționale în materie, uneori contradictorii în același text, complică și mai mult imaginea de ansamblu la nivel continental.

Semnificativ diferit, iar în unele privințe diametral opus, modelul anglo-saxon, aplicat de pildă în Germania sau în Marea Britanie, își propune în mod fundamental acomodarea non-conflictuală a statului și religiei în spațiul public și pare mai răspândit pe continent decât modelul francez. Prin opoziție spre exemplu cu cele patru state mai sus amintite, nu mai puțin de nouă state fac referiri explicite în Constituțiile lor la „Dumnezeu”, alte patru au codificat constituțional formule religioase de jurământ în cadrul investirii în funcții și demnități publice, iar alte patru stabilesc legături cât se poate de evidente între identitatea statului și o anumită identitate religioasă.

*Grosso triodo*având în vedere nefiabilitatea dezvoltării unui instrument standardizat matematic, pentru dispunerea statelor pe o scală a „secularizării stipulate constituțional”, concluzia generală, în urma unei analize exhaustive a textelor constituționale este că statele europene se plasează pe un continuum între extremele franceză și anglo-germană, majoritatea lor tinzând însă mai degrabă spre modelul anglo-saxon. Criteriile analitice urmărite au fost: mențiuni alternante ale termenilor „Dumnezeu” și/sau „secular”; prezența/absența unei Biserici de Stat; prevederile constituționale referitoare la educația religioasă sau la setul de drepturi și libertăți civile și politice și nediscriminarea după criterii religioase;

participarea statului la finanțarea, de la bugetul public, a instituțiilor și organizațiilor religioase, aceasta chiar dacă reglementarea celui din urmă aspect este cuprinsă în majoritatea covârșitoare a cazurilor la nivelul juridic de lege, și nu în Constituție.

Ceea ce rămâne esențial de reținut este că diversitatea spectaculoasă a reglementărilor constituțional-legale ale separării Biserică-Stat în Europa, așa cum a fost ea constată în această analiză, nuanțează considerabil ideea unei secularizări *macro* generale și uniforme pe continent și chestionează de asemenea și generalizarea cuprinzătoare care tratează „exceptionalismul” european ca pe un ansamblu unitar în ceea ce privește religiozitatea la nivel mondial.

Bibliografie

APADOR-CH, *Stat și religii în România: o relație transparentă?* [State and religions în România: A Transparent Relationship?] 2008 (<http://www.apador.org/publicații/raportstatreligii.pdf>, retrieved Jan. 2015).

Apahideanu, Ionuț, „Religious Populism: The *coup de grâce* to Secularization Theories”, în *South-East European Journal of Political Science* 2, 1 – 2 (2014), pp. 71 – 100.

„An Empirical Revisiting of the Secularization Debate at the Micro Level: Europe’s Heterodox Religiosity over the Last Two Decades”, în *Euro Polis. Journal of Political Analysis and Theory* 7, 1, 2013, pp. 37 – 75.

„East Meets West orice again: A Quantitative Comparative Approach of Religiosity în Europe over the Last Two decades”, în *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 12, 36, 2013, pp. 100 – 28.

Ballantine, Jeanne H., and Keith A. Roberts, *Our Social World: Condensed Version*. London: Sage Publications, 2009.

Berger, Peter L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books, [1967] 1969.

and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Garden City, NJ:

Doubleday, 1966.

Beyer, Peter F., „Social Forms of Religion and Religions in Contemporary Global Society”. În *Handbook of the Sociology of Religion*, edited by Michelle Dillon, 45 – 60, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

Borchgrevink, Aage, *A Norwegian Tragedy: Anders Behring Breivik and the Massacre of Utoya*, Polity Press, Cambridge, 2012.

Bruce, Steve, *Secularization: In Defense of an Unfashionable Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

„Secularization and the Impotence of Individualization and Religion”, *The Hedgehog Review* 8, VI, 2006, pp. 35 – 45.

Calhoun, Craig, Mark Juergensmeyer and Jonathan VanAntwerpen, „Introduction”, în *Rethinking Secularism*, edited by Calhoun, Juergensmeyer and van Antwerpen, 3 – 30, Oxford University Press, New York, 2011.

Canovan, Margaret, „Taking Politics to the People: Populism as the Ideology of Democracy”, în *Democracies and the Populist Challenge*, edited by Yves Mény and Yves Suret, 25 – 44, Palgrave, New York, 2002.

Casanova, José, „Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective”, în *Religion, Globalization and Culture*, edited by Peter Beyer and Lori Beaman, 120. Leiden: Brill, 2007, pp. 101 – 120

Public Religions in the Modern World, University of Chicago Press, Chicago, 1994.

Ceka, Orhan, „Religion and Secularism in Post-communist Transitions: A Comparative Analysis of BiH and Albania”, în *European Regional Masters Degree in Democracy and Human Rights in South-East Europe* (<https://www.academia.edu/627253/Religionandsecularism> in Post

Communist Transitionsă Comparative Analysis of BiH and Albania, retrieved Jan. 2015).

Cerone, John, „Inappropriate Renderings: The Danger of Reductionist Resolutions”, în *Brooklyn Journal of International Law* 33, 2, 2008, pp. 357 – 78.

Chaves, Mark, „Secularization: A Luhmanian Reflection”, în *Soziale Systeme* 3, 2, 1997, pp. 439 – 49.

„Secularization as Declining Religious Authority”, în *Social Forces* 72, 3, 1994, pp. 749 – 774.

Clădis, Mark S., „A Response to Constantin Fasolt's History and Religion in the Modern Age”, în *History and Theory* 45, 4, 2006, pp. 93 – 103.

Cook, Terrence E., Separation, Assimilation, Accomodation: Contrasting Ethnic Minority Policies. Westport, CT: Praeger / Greenwood Publ., 2003).

Delumeau, Jean, *Religiile lumii*, Editura Humanitas, București, 1996.

Demerath, N.J. III., „Secularization and Sacralization Deconstructed and Reconstructed”, în *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, edited by James A. Beckford and N.J. Demerath III, SAGE Publications, Londra, 2007, pp. 57 – 80.

Dobbelaere, Karel, „Assessing Secularization Theory”, în *New Approaches to the Study of Religion*, edited by Peter Antes, Armin W. Geertz, and Randi R. Warne, de Gruyter, Berlin, 2004, pp. 229 – 253.

„Toward and Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization”, în *Sociology of Religion* 60, 3, 1999, pp. 229 – 47.

Dungaciu, Dan, *Alternative Modernities în Europe. Modernity, Religion and Secularization in South-Eastern Europe*. Halle/Salle, DEU: Max Planck Institute for Social Anthropology (Working Paper No. 68), 2004.

Franzmann, Manuel, Christel Gärtner, and Nicole Köck, „Einleitung” [Introduction]. *Religiosität in der säkularisierten Welt: Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie* [Religiosity in a Secularized World: Teoretical and Empirical Contributions to the

Secularization Debate in the Sociology of Religions], edited by Manuel Franzmann, Christel Gärtner, and Nicole Köck, 11 – 38. Wiesbaden, DEU: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006.

Gelot, Ludwig, „Secularization as an International Crisis in Legitimacy”, în *Politics and Religion* 6, 1, 2012, pp. 61 – 86.

Handelman, Don, and Galina Lindquist, „Religion, Politics, and Globalization: The Long Past Foregrounding the Short Present – Prologue and Introduction”, în *Religion, Politics, and Globalization: Anthropological Approaches*, Berghahn Books, 2013, pp. 1-16.

Hann, Chris, „Problems with the (De) Privatization of Religion”, în *Anthropology Today* 16, 6, 2000, pp. 14 – 20.

Hibbard, Scott W., *Religious Politics and Secular States: Egypt, India, and the United States*, The John's Hopkins University Press, Baltimore, MD, 2010.

Hinnells, John R., „Why Study Religions?” În *The Routledge Companion to the Study of Religion*, edited by John R. Hinnells, Abingdon, UK; New York, US: Routledge, Taylor & Francis, 2009, pp. 5 – 20.

Juergensmeyer, Mark, „Thinking Globally about Religion”, în *Global Religions: An Introduction*, edited by Mark Juergensmeyer, Harvey Cox, Said Amir Aijomand, Harvey E. Goldberg, T.N. Madan, Gananath Obeyesekere, Jacob Olupunã, Juha Pentikäinen, Martin Riesebrödt, Roland Robertson și Ninian Smart, Oxford University Press, Oxford, 2003, pp. 3 – 16.

Kuru, Ahmet T., „Secularism, State Policies, and Muslims in Europe: Analyzing French Exceptionalism”, în *Comparative Politics* 41, 1, 2008, pp. 1-19.

„Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies towards Religion”, în *World Politics* 59, 2007, pp. 568 – 594. Lechner, Frank J., „Rational Choice and Religious Economies”, în *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*, James A. Beckford și N.J. Demerath, III, (eds.),

SAGE Publications, Londra, 2007, pp. 81 - 97.

„Secularization”, în *Encyclopedia of Protestantism*, edited by Hans J. Hillerbrand, Routledge, New York, 2003, pp. 1701 - 1707.

„Secularization in the Netherlands?”, în *Journal for the Scientific Study of*

Religion 35, 3, 1996, pp. 252 - 64.

„The Case against Secularization: A Rebuttal”, în *Social Forces* 69, 4, 1991, pp.

1103 - 1119.

McLeod, Hugh, „Introduction”, în *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750 - 2000*, Hugh McLeod and Werner Ustorf (eds.), Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 1 - 28.

Murzaku, Ines Angelî, „Inter-Church and Inter-Religious Tensions in Post-Communist Eastern Europe: The Case of Albania”, în *Religion in Eastern Europe* 28, 1, 2009, pp. 1 - 8.

Owen, John M. IV, și J. Judd Owen. *Religion, the Enlightenment and the New Global Order*, Columbia University Press, New York, 2010.

Ozouf, Mona. *La fête révolutionnaire*, Gallimard, Paris, 1976, pp. 1789 - 1799.

Ratzinger, Joseph. *Without Roots: The West, Relativism, Christianity, Islam*, Basic Books, New York, 2006.

Robertson, Roland, „Global Millennialism: A Postmortem on Secularization”, în *Religion, Globalization and Culture*, edited by Peter Beyer și Lori Beaman, Brill, Leiden, 2007, 9 - 34.

Sanchez-Bayon, Antonio, „Freedom of Religion at Large in American Common Law: A Critical Review and New Topic”, în *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 13, 37, 2014, pp. 35 - 72.

Schifirneț, Constantin, „Orthodoxy, Church, State, and National Identity in the Context of Tendentia Modernity”, în *Journal for the Study of Religions and*

Ideology 12, 34, 2013, pp. 173 - 208.

Sherkat, Darren E., și Christopher G. Ellison, „Recent Developments and Current Controversies in the Sociology of Religion”, în *Annual Review of Sociology* 25.

1999, pp. 363 - 394.

Stark, Rodney, „Secularization, RIP”, în *Sociology of Religion*. 60, 3, 1999, pp. 249 - 273., și Roger Finke, *Acts of Faith*, University of California Press, Berkeley, CA.

2000.

Swatos, William H. Jr., și Kevin J. Christiano, „Secularization Theory: The Course of a Concept”, în *The Secularization Debate*, edited by William H. Swatos, Jr. and Daniel V.A. Olson (eds.), Rowman and Littlefield, Lanham, MD, 2000, pp.1 - 20.

Tschannen, Olivier, „The Secularization Paradigm: A Sistematization”, în *Journal for the Scientific Study of Religion* 30, 4, 1991, pp. 396 - 415.

Vásquez, Manuel A., și Marie Friedman Marquardt, *Globalizing the Sacred: Religion across the Americas*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ, 2003

Warner, R. Stephen, „Parameters of Paradigms: Toward a Specification of the U.S. Religion Market Sistem”, în *Nordic Journal of Religion and Society* 21, 2, 2008, pp. 129 - 146.

Wilson, Bryan R., *Religion în Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford, 1982.

Yamane, David, „Secularization on Trial: În Defense of a Neosecularization Paradigm”, în *Journal for the Scientific Study of Religion* 36, 1, 1997, pp. 109 - 122.

Constituții și legi fundamentale

Albania. 1998 [2007]. *Constitution of the Republic of Albania*. [http://www.osce.Org/Albania/41888?download = true](http://www.osce.Org/Albania/41888?download=true).

Andorra. 1993. *Constitution of the Principality of Andorra*. 1993. [http://www.wipo.int/wipolex/en/details.jsp?id = 6905](http://www.wipo.int/wipolex/en/details.jsp?id=6905).

Armenia. 1995 [2005]. The Constitution of the

Republic of Armenia.

<http://www.parlament.am/parlament.php? id = constitution & lang = eng> (unofficial transi).

Austria. 1930 [2014]. *Bundes-Verfassungsgesetz / Federal Constitutional Law*. <http://www.râs. bka. gv.at /Dokumente/Erv/ERV1930 1/ERV1930 1.pdf>.

Azerbaijan. 1995 [2011]. *The Constitution of the Republic of Azerbaijan*. <http://Azerbaijan.az/portal/General/Constitution/doc/constitutione.pdf>.

Belarus. 1994 [2004]. *Constitution of the Republic of Belarus*. <http://law.by/main.aspx? guid = 3871 & pO = V 1940287 se>.

Belgium. 1831 [2012]. *The Belgian Constitution*. 2012. Belgian House of Representatives. <http://www.dekamer.be/kwcr/pdfsections/publications/constitution/grondwetEN.pdf>.

Bulgaria. 1991 [2007]. *Constitution of the Republic of Bulgaria*. <http://www.parlament.bg/en/const>.

The Czech Republic. 1992 [2002]. *Constitution of the Czech Republic*. <http://www.psp.cz/cgi-bin/eng/docs/laws/1993/Lhtml>.

Croatia. 1991 [2010]. *Constitution of the Republic of Croatia*. <http://www.sabor.hr/Default.aspx? art = 2405>.

Denmark. 1953 [2009]. *The Constitutional Act of Denmark*. 1953. <http://www.europlysningen.dk/upload/application/pdf/0172 b719/Constitution%20of%20Denmark. p de%3 Fdownload %3 Dl>.

Estonia. 1992 [2007]. *The Constitution of the Republic of Estonia*. <https://www.riigiteataja.ee/en/eli/530102013003/consolide>.

Finland. 1999. *Constitution of Finland*. <http://www.fmlex.fi/fi/laki/kaannokset/1999/enl9990731.pdf> (trad. neoficială).

France. 1958 [2008]. *La Constitution du 4 octobre 1958*. Conseil Constitutionnel de la République Française

[http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/laconstitutiondu-4-octobre-1958/texte-integral-de-la-constitutiondu-4-octobre-1958 - en-vigueur.5074.html](http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/laconstitutiondu-4-octobre-1958/texte-integral-de-la-constitutiondu-4-octobre-1958-en-vigueur.5074.html).

Georgia. 1991 [2006]. The Constitution of Georgia.

<http://www.parlament.ge/files/68944951190CONSTIT2712.06.pdf>. 1

Germany. 1949 [2010]. Engl: Basic Law for the Federal Republic of Germany

(<https://www.btg-bestellservice.de/pdf/80201.000.pdf>). Germ.: *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland vom 23. Mai 1949*. Deutscher Bundestag, Berlin
(<https://www.bundestag.de/grundgesetz>).

Greece. 1975 [2008]. Constitution of Greece.

<http://www.hellenicparliament.gr/en/Vouli-ton-Ellinon/To-Politevma/Syntagma/>

Hungary. 2011/2012. *The Fundamental Law of Hungary* (<http://www.servat.unibe.ch/zi/cl/hu/000.html>)

Iceland. 1994 [2013]. Constitution of the Republic of Iceland.

<http://www.government.is/media/Skjol/constitutionoficeland.pdf>.

Ireland. 1937 - 2013. *Constitution of Ireland - Bunreacht na hÉireann*. Government of Ireland; Department of Taoiseach.
<http://www.irishstatutebook.ie/en/constitution/index.html>.

Italy. 1947 [2012]. *Constitution of the Italian Republic*. Senato della Repubblica.
<https://www.senato.it/documenti/repository/istituzione/costituzioneinglese.pdf>

Kosovo. 2008. *Constitution of the Republic of Kosovo*.
<http://kryeministriks.net/zek/repository/docs/Constitution.of.the.Republic.of.Kosovo.pdf>.

Latvia. 1922 [2007]. *The Constitution of the Republic of Latvia*. <http://www.saeima.lv/en/legislation/constitution>.

Liechtenstein. 1921 [1993]. Germ.: Verfassung des Fürstentums Liechtensteins
 (http://www.wipo.int/wipolex/en/text.jsp?fileid=234654); engl.: *Constitution of the Principality of Liechtenstein* (http://www.lumn.edu/humantrrs/research/Liechtensteineconstitution.pdf).

Lithuania. 1992 [2004]. *The Constitution of the Republic of Lithuania*.
<http://www3.lrs.lt/home/Konstitucija/Constitution.htm>.

Macedonia / FYROM. 1991 [2011]. *Constitution of the Republic of Macedonia*.
<http://www.wipo.int/wipolex/en/details.se?id=10558>.

Malta. 1964 [2001]. *Constitution of Malta*.
<http://www.constitution.org/cons/Malta/chaptO.pdf>.

Moldova, Republic of. 1994 [2000]. *Constitution of the Republic of Moldova*.
<http://eudo-citizenship.eu/NationalelectorallawsDB/docs/ConstitutionofRM.pdf>

Monaco. 1962 [2002]. *Constitution of the Principality of Monaco*. <http://www.monacoconsulate.com/wp-content/uploads/2009/06/Constitution.pdf>.

Montenegro. 2007. *The Constitution of Montenegro*.
<http://www.comparativeconstitutionsproject.org/files/Montenegro2007.pdf>.

Norway. 1814 [2013]. *The Constitution of Norway*. Stortinget [Norwegian Parliament].
<https://www.stortinget.no/en/InEnglish/About-the-Storting/The-Constitution/The-Constitution/>.

Netherlands. 2008. *The Constitution of the Kingdom of Netherlands*.
<http://www.government.nl/documents-and-publications/regulations/2012/10/18/theconstitution-of-the-kingdom-of-the-netherlands-2008.html>.

Poland. 1997. *The Constitution of the Republic of Poland of 2nd April, 1997*. Dziennik Ustaw 78 (483) /1997.
<http://www.sejm.gov.pl/prawo/konst/angielski/kont.htm>.

Portugal. 1976 [2005]. *Constitution of the Portuguese Republic*. Ed. a 7-a revizuită. <http://app.parlamento.pt/siteantigo/ingles/consteg/ConstituionvII-revisaodefinitive.pdf>.

România. 2003. *Constituția României 2003* (ed. a 2-a.). București: R.A. Monitorul Oficial.

Russia. 1993 [2008]. *The Constitution of the Russian Federation*. <http://www.constitution.ru/en/10003.000-01.htm>.

Serbia. 2006. *Constitution of the Republic of Serbia*. <http://www.un.int/Serbia/UstavRSpdf.pdf>.

Slovakia. 1992 [2014]. *The Constitution of the Slovak Republik*. <http://www.Slovakia.org/sk-constitution.htm>.

Slovenia. 1991 [2003]. *The Constitution of the Republic of Slovenia / Ustava Republike Slovenije*. <http://www.pf.uni-mb.si/datoteke/janja/Angleska%20PT/angleskoslovenskaurs.pdf>.

Spain. 1978 [2014]. Spanish Constitution. <http://www.congreso.es/portal/page/portal/Congreso/Congreso/Hist.Normas/Norm/constespatextoinglesO.pdf>.

Sweden. 1975 [2014]. Constitution of Sweden. <http://www.wipo.int/wipolex/en/text.jsp?fileid=267691>.

Switzerland. 1999 [2014]. *Federal Constitution of the Swiss Confederation*. <http://www.admin.ch/ch/e/rs/l/101.en.pdf>.

Turkey. 1982 [2010]. *Constitution of the Republic of Turkey*. <http://global.thmm.gov.tr/docs/constitutionen.pdf>.

Ukraine. 1991 [2014]. *Constitution of Ukraine*. <http://www.refworld.org/pdfid/44a280124.pdf>

Capitolul VII

De la critica democrației la denunțarea imigrației, evoluțiile populismului contemporan.

O perspectivă italiană

Giorgia Bulli Sorina Soare

Abstract: The literature consensually acknowledges

the relevance of immigration for the populist family. Across time and space, populist parties have succeeded in challenging the traditional topos of the right in terms of immigration and integration, while simultaneously illustrating their ability to attract traditional bluecollars and unemployed votes from the left și de In this context, our analysis addresses a straightforward research question: how do Italian populist parties relate to immigration in the Italian public discourse in the post 2015 period? The analysis takes into account three main dimensions: the relation between the popular rule and the liberal features of the democratic regime, the position regarding the material and immaterial patrimony and, last but not least, the emotional aspects of the popular mobilization.

Keywords: populism, immigration, material patrimony, non-material patrimony, exclusion, democracy.

De-a lungul ultimelor decenii, partidele populiste au devenit „invitați” constanți în viața de zi cu zi a politiciii din Europa, dar și dintr-un număr din ce în ce mai mare de țări de pe toate continentele. Dacă ne referim numai la anii '2016 și 2017, partide populiste au ocupat primele locuri în alegerile legislative și/sau prezidențiale din Austria, Spania, Franța, Germania, Olanda sau Cehia, pentru a cita doar câteva din cazurile cele mai cunoscute de pe Vechiul Continent. Forme asemănătoare au fost identificate și în America Latină, Australia, Africa și Asia. Fie că este vorba de Acțiunea Cetățenilor Dezamăgiți (ANO) în Cehia sau de Frontul Național (FN) în Franța, de Mișcarea Cinci Stele (M5S) în Italia sau de Mai întâi Noua Zeelandă (NZ), ceea ce ne permite să integrăm în același gen partide cu origini, mesaje și forme de organizare diferite este în primul rând critica pe care o formulează la adresa politiciii tradiționale, *politics as usual* (Arditi, 2007).

Aceste partide se remarcă prin critica mecanismului prin care democrația reprezentativă permite cetățenilor să participe la viața politică: participarea prin intermediul

partidelor politice. Nu este un detaliu faptul că, deși toate aceste formațiuni politice participă activ la viața politică, sunt înregistrate ca partide și respectă criteriile legale de funcționare ale acestora (Boume and Casai Bertoa, 2017), mai toate evită utilizarea apelativului de „partid”, preferând formulări alternative. Această alegere le permite să își exteriorizeze simbolic diferența față de partidele tradiționale, să se distanțeze de partidele care au capturat democrația reprezentativă și au alimentat degenerarea acesteia în direcția unei forme de guvernare oligarhică (chiar dacă competitivă).

În ultimele decenii, partidele populiste au utilizat tema imigrației pentru a întări structura argumentativă a criticii modului în care este gestionată politica de către partidele tradiționale (tabel 1). La nivel macro, sincronizarea dintre discursul critic față de felul în care elitele politice au confiscat democrația reprezentativă și denunțarea vehementă a imigrației este facilitată de tensiunea intrinsecă dintre dimensiunea populară și cea constituțională a democrației. Mai precis, preluând ideea dezvoltată inițial de Leca (1996), Meny și Surei (2002) observă că partidele populiste propovăduiesc un model de democrație în care suveranitatea populară este centrală. Democrația pentru aceste partide este filtrată de accepțiunea sa etimologică: puterea exercitată de către *demos*. Dar, la nivel practic, democrația este fagocitată de elite corupte, neresponsabile, incompetente sau chiar trădătoare ale intereselor naționale. Deși alese de către *demos*, acestea privilegiază normele și regulile constituționale sau, altfel spus, mecanismele care garantează funcționarea sistemului, îndepărtându-l, în același timp, de substanța democrației definită ca „expresia pură a voinței poporului” (Meny și Surei, 2002, p. 9). Procedurile și regulile bruiază vocea poporului și, într-o societate din ce în ce mai cosmopolită, privilegiază cu precădere drepturile minorităților.

Tabelul \: Partide populiste: democrație și imigrație

	Aspectul			
	central		Inamici	
Nivel	Democrația	Elite	politice,	
Macro	populară	economice, administrative		
Nivel	Patrimoniul	Elite	politice,	
Mezo	material	și administrative	(nivel	
	imaterial	național + european), toți		
		cei care nu sunt membri		
		ai comunității		

	Aspectul			
	central		Inamici	
Nivel	Mecanismele	Definirea		
Micro	de mobilizare	negativă	a	
		„străinilor”	vs.	
		descrierea pozitivă		
		a comunității		

În acest context, observațiile lui Plattner (2010) sunt extrem de importante. Acesta amintește că democrația liberală este un regim hibrid în care elementele anti-majoritare sunt necesare (fie că sunt codificate la nivel de constituție, fie că sunt integrate în corpul de legi pentru a balansa, controla și amenda dimensiunea populară a democrației). Altfel spus, echilibrul care este la baza sistemului democratic permite simultan garantarea suveranității populare și tutela drepturilor individuale și ale minorităților (Plattner, 2010, p. 84). Democrația urmărește deci două obiective care pot deveni contradictorii. Ceea ce Plattner numește tentația populistă (2010, p. 86) este rezultatul unei nemulțumiri. Partidele populiste, continuă Plattner (2010, p. 86), se plâng, și nu neapărat în mod nejustificat, că voința poporului este capturată și manipulată de actori economici care urmăresc interese private (Innes 2014). Apărătorii drepturilor minorităților au, la rândul lor, motive de lamentare ținând cont de faptul că adesea liderii politici ignoră cererile grupurilor care nu sunt relevante din punct de vedere politic, neputând garanta un sprijin electoral important.

În legătură cu tema capitolului, partidele populiste critică poziția elitelor *mainstream* în favoarea grupurilor minoritare reprezentate de imigranți. Numărul majorității și deci criteriul central al dimensiunii populare a democrației este contrapus priorității acordate grupurilor de imigranți. Vocea majorității este, pentru promotorii discursului populist, ignorată în mod nejustificat, artificial și periculos de o clasă politică care acționează pe baza unor legi care conduc la atrofia dimensiunii populare a democrației.

La nivel mezo, critica populistă este descifrată în mod exemplar de conceptul de populism patrimonial dezvoltat de Reynie (2011). Efectul atrofiei de mai sus este alimentarea unui sentiment de nemulțumire față de riscul din ce în ce mai mare de deteriorare a patrimoniului material (sau altfel spus al nivelului de trai) și a patrimoniului cultural (sau altfel spus al obiceiurilor și valorilor). Atrofia dimensiunii populare se traduce concret, în discursul populist, în redirecționarea beneficiilor sociale (sănătate, educație, transporturi, etc.) de la comunitatea națională către grupul de imigranți. Se consideră astfel că nativii pierd beneficii materiale în favoarea imigranților. Aceeași interpretare este propusă și din punct de vedere cultural. Valorile care caracterizează comunitatea nativilor sunt amenințate de prezența imigranților. Dacă elitele *mainstream* vorbesc despre un echilibru etnocultural și politici de integrare, partidele populiste preferă un repertoriu discursiv bazat pe tema invaziei străinilor care alimentează o destabilizare materială și culturală.

La nivel micro, partidele populiste propovăduiesc o democrație bazată pe proximitate atât fizică, cât și simbolică. Liderii partidelor populiste se prezintă adesea ca fiind vocea poporului. Din acest punct de vedere, personalizarea politicii este pentru partidele populiste un element genetic. Altfel spus nu este (decât parțial) imputabil fenomenului identificat de literatură încă din anii 1980 (Wattenberg, 1987; Swanson și Mancini, 1996;

Poguntke și Webb, 2005; Karvonen, 2010). Partidele populiste sunt prin definiție partide care valorizează vecinătatea cu masele. Această apropiere simbolică este cultivată strategic de liderii populiști: aceștia vorbesc, se comportă și se îmbracă precum alegătorul comun. Limbajul lor nu este sofisticat, felul în care se îmbracă privilegiază un stil relaxat. Aceste elemente facilitează identificarea dintre lideri și comunitatea organică a poporului; partidele populiste insistă asupra faptului că discursul lor este înțeles de către majoritatea alegătorilor (pentru că este expus într-o formă simplă și simplificată). În acest context, partidele populiste utilizează intensiv elemente emoționale.

Din acest punct de vedere, Salmela și von Scheve (2017) ne clarifică mecanismele emoționale care favorizează vizibilitatea electorală a partidelor populiste. Într-o analiză recentă, cei doi cercetători demonstrează cum aspectele emoționale vehiculate de campaniile populiste au permis mobilizarea unui număr de alegători din ce în ce mai mare, dar și mai eterogen (nu numai alegători cu un nivel socio-economic scăzut, ci și din ce în ce mai mulți reprezentanți ai claselor medii). Acești alegători împărtășesc sentimente de nesiguranță și chiar frică față de incapacitatea de a-și menține valorile și identitatea. Două mecanisme psihologice sunt centrale în analiza lui Salmela și von Scheve (2017). În primul rând este vorba de un mecanism de resentiment și ură față de inamicii grupului social: elitele politice sau economice, intelectualii și media, toți cei care prezintă imigranții ca fiind un avantaj pentru societate atunci când omul comun îi vede ca o amenințare. Al doilea mecanism este acela al distanțării emotive prin valorizarea acelor aspecte identitare stabile și robuste precum naționalitatea, etnia, religia, limba sau rolurile tradiționale de gen.

Considerând elementele detaliate mai sus, analiza noastră își propune să răspundă la următoarea întrebare: cum a evoluat discursul partidelor populiste italiene în

legătură cu tema imigrației în perioada post-2015? Ne interesează cu precădere evoluția în legătură cu critica democrației (nivelul macro), poziționarea față de patrimoniul material și cultural (nivelul mezo) și aspectele legate de cele două mecanisme psihologice analizate de Salmela și von Scheve (2017) (atributele negative ale imigrației și descrierea pozitivă a aspectelor identitare stabile). Alegerea cazului italian nu este arbitrară. Italia este considerată a fi una dintre arenele politice cele mai fertile pentru partidele populiste. De peste 30 de ani, partide populiste emerg cu succes în competiția electorală, participând în numeroase ocazii în formule de guvern la nivel național și subnațional (Tarchi, 2015; Mudde, 2007). Cu toate acestea, contextul italian are o experiență foarte recentă în ceea ce privește imigrația (Ambrosini, 2011; Castelli Gattinara, 2016). Ca și alte țări din Europa de Sud, Italia a devenit o destinație a fluxurilor migratorii abia în anii 1980. Acest fenomen este legat de poziția geografică a Italiei și mai puțin de caracteristicile socio-economice ale acesteia. Ținând cont de istoria recentă a fenomenului, primele reglementări juridice datează din 1989 (Legea Martelli). Totuși, precum observă Ambrosini (2011), fluxurile migratorii au fost salutate pozitiv de comunitatea economică, atrasă de avantajele unei forțe de muncă cu cost scăzut. Acceptarea relativ difuză a imigrației din punct de vedere economic a coexistat de la început cu o retorică ostilă din punct de vedere cultural.

Analiza noastră se concentrează pe două partide populiste: Liga Nord (Lega Nord, ÎN) și Mișcarea Cinci Stele (Movimento 5 Stelle, M5S). În politica italiană, în este considerată a fi unul dintre primele exemple de promovare a temelor anti-imigrație (Tarchi, 2015). Poziția M5S este, în schimb, ezitantă în ceea ce privește fenomenul imigrației. O ultimă precizare se impune. Din punct de vedere cronologic, analiza se focalizează pe perioada post-2015. Această delimitare temporală este justificată de accentuarea fluxurilor migratorii în urma

conflictului sirian. Anul 2015 este considerat de literatură ca fiind anul de cumpănă la nivel european în acest context. Dincolo de textele științifice, analiza se bazează pe documente oficiale de partid, articole din presă și publicații divulgative.

Câteva delimitări conceptuale: populismul ca ideologie

Precum a precizat Mudde (2004, p. 543), populismul poate fi descris ca o ideologie cu un nucleu subțire (*thin-centered ideology*) sau altfel spus o ideologie gazdă care are nevoie de grefe cu elemente ideologice tradiționale, de la stânga sau de la dreapta, pentru a-și defini frontierele identitare (Kaltwasser și Mudde, 2013). Dincolo de această fluiditate ideologică, ceea ce caracterizează partidele populiste este interpretarea societății ca fiind separată în două grupuri omogene și antagoniste: pe de o parte, poporul pur, pe de altă parte, elitele corupte. Pe baza acestei interpretări maniheiste, populismul definește politica ca fiind înaintea de toate expresia voinței generale (*volonté générale*) a poporului, deținătorul sceptrului legitim al suveranității într-un sistem democratic autentic (Taggart, 2000; Weyland, 2001; Mudde, 2004; Stanley, 2008; Hawkins, 2009; Albertazzi și McDonnell, 2009; Tarchi, 2015). Precum am anticipat în paginile de mai sus, partidele populiste consideră, însă, că voința poporului este ignorată sau, în cel mai bun caz, redimensionată de elite (politice, dar și economice sau culturale) care urmăresc nu numai interese private și meschine, ci și promovează politici opuse intereselor poporului.

Felul în care este definit poporul devine un instrument deosebit de important pentru a analiza populismul. Într-o cheie pozitivă, poporul poate fi identificat ca fiind acea comunitate organică a nativilor, caracterizată de o istorie comună, de limbă, de religie și/sau obiceiuri comune. Ca și elitele criticate de partidele populiste, poporul este un recipient gol sau mai precis elementele care îl caracterizează depind de contextul în

care partidele funcționează. Chiar și în același context politic, partide populiste pot propovădui accepțiuni diferite ale aceluiași popor (Soare, 2014). Poporul poate fi definit ca fiind comunitatea celor care plătesc impozitele (a se vedea cazul partidelor neolibérale populiste din Peninsula Scandinavă, precum Partidul Progresului în Norvegia, *Fremskrittspartiet*), comunitatea celor care muncesc și sunt oprimați de sistemul capitalist (a se vedea cazul partidelor populiste de stânga radicală, precum Syriza în Grecia) sau comunitatea nativilor (a se vedea cazul dreptei radicale populiste, precum Frontul Național în Franța). Există totuși un punct comun pentru toate declinațiile, contextualizate, ale populismului: este vorba de insistența cu care partidele populiste se prezintă ca fiind singurii apărători ai unei comunități caracterizată de armonie și unitate (Zanatta, 2001, p. 267). Din acest punct de vedere, suntem complet de acord cu cercetătorul italian pentru care populismul este o religie seculară, cu profetul său (liderul populist) și cu o autoritate maximă, poporul (Zanatta, 2001).

Dacă este interesant să vedem cum este umplut conținutul „poporului” de la un context la altul, la fel de important este de identificat cum sunt prezentați inamicii acestuia. Definițiilor contextualizate ale poporului le corespund, de altfel, portrete variabile ale inamicilor. În cazul partidelor neolibérale populiste, inamicii poporului sunt mai ales partidele politice și, mai ales, administrația publică ce aplică taxe excesive și cheltuiește cu nesăbuință. În cazul partidelor stângii radicale populiste, criticile se focalizează atât pe elitele financiare (la nivel național și internațional), cât și pe elitele politice tradiționale (partidele *mainstream*). În final, partidele populiste ale dreptei radicale denunță cu precădere partidele politice tradiționale, dar și propovăduitorii mesajelor multiculturale (în *primis* intelectualii și jurnaliștii).

Ținând cont de natura cameleonică a populismului

(Taggart, 2000) sau altfel spus de extraordinara capacitate a acestor partide de a adapta contextului politic, economic sau social al momentului, în ultimii ani critica formulată de populism a devenit adesea sinonim al unui discurs antiimigrație. La unison, pe continente diferite, partide politice cu origini și mesaje din cele mai variate denunță amenințarea politică, culturală, economică a recentului flux de imigranți. Am putea chiar spune că discursul antiimigrație a devenit Leitmotivul prin excelență a oricărei interpretări populiste din zilele noastre. De altfel, câțiva cercetători au asociat populismul din zilele noastre unor mișcări monotematice (single issue), variații ale temei antiimigrație (Ivarsflaten 2008).

Cum se explică importanța acestei teme în profilul identitar al partidelor populiste din zilele noastre?

Înainte de a încerca să răspundem la această întrebare sunt necesare două precizări cu caracter general. În primul rând, este important de subliniat faptul că nu toate partidele populiste răspund caracterizării de mai sus. Ne limităm la a sublinia diferența pe care Mudde și Kaltwasser (2013) o observă atunci când identifică două specii principale ale genului populist. Pe de o parte, avem de-a face cu o specie populistă cu o natură inclusivă; comunitatea organică este definită cu precădere în cheie economică și aceste partide sunt asociate formulelor de stânga din America Latină și mai nou unor partide europene. În acest caz, tema imigrației este puțin prezentă. Pe de altă parte, regăsim o specie populistă care privilegiază dimensiunea exclusivistă, propunând cu precădere o definiție identitară a comunității. Populismul în acest caz este construit în legătură cu o comunitate organică etnică. Poporul devine atunci sinonim al națiunii și imigranții simt o sursă de pervertire a omogeneității culturale.

În al doilea rând, precizăm că populismul poate fi interpretat și ca o formă de antreprenoriat politic din ce în ce mai răspândită datorită condițiilor prielnice de mediu,

mai precis, datorită fenomenului de personalizare a politicii (Soare 2017). În această cheie, autori precum Weyland (2001) insistă asupra rolului central pe care liderii populiști îl au în valorizarea unei strategii politice de mobilizare. Nu este atât de importat ceea ce spune liderul în acest caz, cât felul în care este organizată relația între leader și popor. Din punctul nostru de vedere, această interpretare nu permite să identificăm în mod clar cine este populist și cine nu este.

Pe baza acestor precizări, considerăm că înainte de a vedea cum se explică importanța temei antiimigrație în registrul argumentativ al populiștilor, este extrem de important să izolăm în mod riguros criteriile definitorii ale populismului. Revenind la Mudde (2004), trei criterii sunt considerate fundamentale în definirea unui partid populist: exaltarea explicită a poporului, denunțarea elitelor corupe și precedența acordată interpretării rousseau-iste a suveranității populare (Kaltwasser, 2014, p. 479).

Discursul anti-imigrație: importanța contextului

Revenind însă la întrebarea de mai sus, răspunsul este cel puțin parțial dat de context. Mai precis, partidele populiste exploatează politic un fenomen ale cărui dimensiuni sunt în creștere în ultimii ani. Desigur, nu putem ignora faptul că, după cel de-al Doilea Război Mondial, Europa de Vest a cunoscut numeroase fluxuri migratorii (Alonso și Da Fonseca, 2012). Numărul imigranților a început să crească exponențial în ultimii 40 de ani. În timp ce în perioada de creștere economică, nevoia de forță de muncă a fost adesea prezentată ca o justificare a creșterii numărului de imigranți, în urma atacurilor din 11 septembrie și, mai ales, în perioada de după criza economică din 2008, nu numai Statele Membre, ci și instituțiile UE au sporit eforturile de promovare ale unor politici axate pe controlul simultan al fluxurilor de imigrație și al frontierelor (Slomiński și Trauner, 2017). Creșterea bruscă a numărului de imigranți începând cu anul 2015 a accentuat complexitatea fenomenului

(Slomiński și Trauner, 2017). Instabilitatea din zonele de conflict din Africa, dar cu precădere cele din Orientul Mijlociu, Irak sau Afghanistan explică profilul imigrației, cu precădere legată de cererile de azil politic. Datele sunt grăitoare de altfel. Dacă în 2014, pe baza datelor Eurostat, se pot identifica 562.680 solicianți de azil politic, doi ani mai târziu numărul acestora se ridică la 1.257.030 (+ 694.350 cereri), cu o ușoară scădere în 2016 (-52.750 cereri), tendință confirmată de datele parțiale din 2017.

Politicizarea imigrației: un proces lung

Nu surprinde atunci faptul că imigrația a devenit o temă politică privilegiată. Partidele populiste utilizează discursurile împotriva imigrației nu numai într-o dimensiune defensivă - apărarea comunității în fața a ceea ce este descris ca o „invazie” de alieni ci și ofensivă - discursul populist integrează din ce în ce mai mult o critică a integrării europene interpretată ca fiind un obstacol în fața stopării „invaziei” (Baubock, 2017; Schmid și Helbling, 2016). Uniunea europeană este nu numai acuzată de falimentul gestiunii fluxului de imigranți de după 2015, ci și de încălcarea suveranității naționale în numele unor idealuri cosmopolite artificiale și periculoase pe termen lung (Baubock, 2017). Totuși, din punct de vedere statistic, literatura nu a identificat până acum o corelație clară între importanța discursului radical antiimigrație și procente de populație de origine străină la nivel național sau local.

În acest context, partidele populiste pot fi declarate principalii câștigători ai politicizării temei imigrației, cu precădere într-o dimensiune culturală și religioasă (Minkenberg, 2015). Totuși, pentru mai multă precizie, trebuie subliniat că politicizarea imigrației este departe de a fi un fenomen recent (Kriesi, 2014; van der Brug *et al.*, 2015) Procesul prin care subiectul imigrației a devenit relevant din punct de vedere politic își are rădăcinile în anii 1970, în paralel cu dezbaterile cu privire la efectele globalizării, la început într-o dimensiune legată cu

precădere de concurența economică, ulterior cu o grefa culturală și religioasă din ce în ce mai vizibilă. Acest fenomen este descris de Kriesi și colaboratorii săi ca fiind legat de coagularea unui bazin electoral în care converg cetățenii cu mai puține abilități (culturale, economice, sociale) care au văzut în mod progresiv dispariția oportunităților de creștere economică și de prestigiu social. Concurența forței de muncă ieftină din spațiul postcomunist avea să accentueze respingerea pe criterii economice a imigrației. Respingerea pe bază culturală avea să se dezvolte rapid în perioada post-septembrie 2001. Rezonanța publică și mediatică a imigrației a transformat această temă într-un subiect politic la modă (van der Brug *et al.*, 2005).

De la stânga la dreapta: imigrația ca temă centrală în ceea ce privește competiția politică, începând cu anii 1990, numeroase studii (Fuchs și Klingemann, 1990; Kitschelt și McGann, 1995; van der Brug *et al.*, 2005; van der Brug & van Spanje, 2009; Bale *et al.*, 2010) au identificat o transformare importantă. Amintim că, în perioada de după cel de-al Doilea Război Mondial, viața politică occidentală a fost organizată de-a lungul diadei stânga/dreapta. Desigur alte linii de conflict s-au menținut active, dar principalele partide politice se poziționau cu precădere pe teme social-economice. Începând cu anii 1960, temele politice clasice simt supuse unei presiuni din ce în ce mai mari. *Revoluția silențioasă* descrisă de Inglehart aduce o primă schimbare atât în ceea ce privește formatul, cât și mecanismele sistemelor de partide. Procesul de globalizare avea să accentueze presiunea exercitată asupra programelor partidelor tradiționale. În acest context, tema imigrației se infiltrează treptat în discursuri și politici. Imigrația devine tribuna prin care familia populistă avea să treacă de la stadiul de periferie politică la acela de concurent al partidelor tradiționale (Bale *et al.*, 2010; Ivarsflaten, 2008; Rydgren, 2008; Mudde, 2007; van Spanje și van der Brug, 2007; Van der Brug și Fennema,

2003; Kitschelt și McGann, 1995). Pentru partidele populiste din Europa Occidentală, imigrația este interpretată ca fiind o invazie. Pe scurt, alături de elite (politice, economice și/sau culturale), imigranțul este descris ca fiind inamicul comunității, sursa de pervertire a omogeneității culturale, cauza unei degradări atât din punct de vedere economic, dar și în ceea ce privește siguranța fizică. De semnalat este faptul că în discursurile publice imigranții nu sunt stigmatizați în termeni rasiali. Mai mult decât un atașament față de principiile pluralismului, această poziție sistemică trebuie legată de o adaptare necesară la contextul legal. Precum în modelul constituțional german, pozițiile rasiste, fasciste și extremiste sunt adesea sancționate legal (Boume și Casai Bertcă, 2017). Ceea ce identificăm atunci în programele acestor partide este cu precădere o gamă largă de restricții în materie de imigrație (Ivarsflaten 2008). Aceste restricții sunt justificate prin descrierea imigrației ca o amenințare la adresa identității etno-naționale a comunității; ca sursă de insecuritate fizică, deoarece imigrația este echivalată cu criminalitatea și, mai recent cu forme de terorism; ca o cauză a șomajului și, în legătură directă, ca o sursă a abuzului sistematic al politicilor sociale (Rydgren, 2008; Bale, 2003; Bale *et al.*, 2010).

Nu surprinde atunci faptul că populismul european a fost asociat în principal cu dreapta radicală și o combinație variabilă de nativism, autoritarism și populism (Mudde, 2007). Nativismul dreptei radicale populiste este focalizat cu precădere pe argumente de natură socio-culturală. Precum observă Zulianello (2017), aceste partide definesc poporul *a contrario* sau altfel spus nu pun accentul atât pe cine compune poporul, ci mai ales pe cine nu face parte din popor. Criteriile de excludere sunt variate: non-nativii pot fi persoane sau grupuri etnice diferite de majoritatea cetățenilor, pot fi minorități religioase sau culturale. Pentru aceste partide, statul ideal este un teritoriu mono-etnic (monocultural sau mono-religios), teritoriu pe care

cer aplicarea strictă a ordinii și disciplinei.

Liga Nord: de la o critică economică la o chestiune culturalreligioasă

Liga Nord a fost fondată în anii 1980 într-un context de nemulțumire față de o viață politică dominată de aproape patru decenii de același partid politic și de o corupție endemică (Cotta și Isemia, 1996; Fabbrini, 2009; Tarchi, 2015). Trecerea de la o democrație consensuală la un model de democrație competitivă (în așa-numită a Doua Republică, începând cu alegerile din 1994) nu a generat o reorganizare a sistemului de reprezentare a intereselor sau o reformă instituțională profundă (Fabbrini, 2009). În acest context, în câștigă rapid teren politic promovând un mesaj critic al felului în care se face politica, departe de interesele cetățenilor și în coluziune cu interesele economice (Albertazzi și McDonnell, 2010). Din punct de vedere conceptual, încadrarea Ligii printre partidele populiste nu este consensual acceptată în literatură. De exemplu, Mastropaolo consideră că avem de-a face cu un partid antipolitic (2005). Această idee se regăsește chiar în felul în care fondatorul Ligii, Umberto Bossi, descrie formațiunea: este vorba, pentru Bossi, de o mișcare populară și nu de un partid (Woods, 2014). Cu toate acestea, ne încadrăm printre cei care consideră în a fi un exemplu destul de clar de partid populist cu un mesaj radical de dreapta. Combinația dintre nativism, autoritarism și populism este centrală în repertoriul argumentativ al Ligii de la formarea sa până în zilele noastre (Mudde, 2007). Trebuie adăugată și importanța așa-zisului discurs de bar (*Stammtisch*); liderii în au cultivat cu mare atenție asemănarea cu oamenii de rând; dacă ne referim în primul rând la U. Bossi și M. Salvini, amândoi folosesc un limbaj simplu și adesea colorat, se îmbracă relaxat și sunt adesea fotografiați în mijlocul oamenilor (Del Vigo și Ferrara, 2015, p. 8, 9, 69). De-a lungul timpului, în a evoluat de la un mesaj concentrat pe apărarea mesajelor comunității oamenilor din Nord către

un mesaj din ce în ce mai extins din punct de vedere teritorial (incluzând și Sudul). Dincolo de accentul pe nemulțumirea față de politica condusă de elite cosmopolite și corupte cu sprijinul unei birocratii incompetente și cheltuitoare și al unui sistem fiscal spoliator (McDonnell, 2006; Woods, 2014), de-a lungul anilor 1990 cu o oarecare relaxare după impunerea lui M. Salvini la conducerea Ligii în 2013, comunitatea de referință a Ligii este definită cu precădere printr-o prismă regională. Comunitatea organică pe care Liga o reprezintă este cea a oamenilor din Nord (periferia) exploatată de centralismul abuziv al Romei și de comunitatea privilegiată în mod nejust a celor din Sud (Tarchi, 2015). În legătură cu aceasta dublă dimensiune maniheistă (noi Nordul împotriva Sudului, noi poporul organic și omogen din Nord împotriva elitelor), Woods (2014) insistă pe construirea strategică a unei comunități fără baze istorice. Mai precis, deja în anii 1980, U. Bossi difuzează o viziune *sui generis* a nevoii de apărare a comunității locale. Își creează poporul de referință, plecând de la patrimoniul imaterial al comunităților din Alpi care s-a menținut de-a lungul istoriei.

Abil tribun al plebei din Nord, U. Bossi și cercul său de contacte au creat o comunitate prin simboluri și valori prin care să unească baza lor electorală, dar și să o diferențieze de restul Italiei. Apare astfel imaginea din ce în ce mai ușor de recunoscut a unei comunități care nu împărtășește miturile fondatoare ale Romei, ci preferă redescoperirea moștenirii celtice. Imaginea clasică a Imperiului roman este înlocuită de simbolul triburilor din Nord, de muzica celtică. Misticismul cu care apa din fluviul Pad este vărsată în laguna Venetiei întărește soliditatea mitului fondator, acela al celților pacifici din câmpia Padului care au fost colonizați de Roma. De remarcat este faptul că deja în anii 1980, ligile regionale din Nord se legitimau nu prin mituri și simboluri din antichitate, ci prin moșteniri medievale, legate de imaginea de prosperitate a orașelor medievale din Nordul Italiei. Liga Veneta, de

exemplu, adopta simbolul Serenenissimei Republici Venețiene, Leul Sfântului Marco. Toate aceste elemente istorice le permit elitelor Ligii să se distanțeze de Roma și să accentueze imaginea unei comunități oprimată de un comportament agresiv și colonizator.

Cu Bossi, rădăcinile istorice devin din ce în ce mai profunde. Este valorizat din ce în ce mai mult zeul-fluviu Eridano, numele căruia avea să fie dat de Bossi ultimului său fiu (n.a. Sirio Eridano). Comunitatea Padană fusese creată în mai puțin de două decenii. Dincolo de insistența cu care cultivă imaginea unei comunități organice diferite de cea italiană, Liga este și promotorul unui discurs de exaltare a ordinii și a disciplinei. Pe scurt, poporul Ligii este poporul real din Nordul Italiei care a fost exploatat de-a lungul Primei Republici italiene de elitele corupte de la Roma (Albertazzi și McDonnell, 2010). Exploatarea a amenințat nu numai supraviețuirea patrimoniului imaterial al oamenilor din Nord, ci și patrimoniul material: Nordul bogat menține și asistă Sudul leneș și corupt.

Considerăm că nu forțăm în niciun fel observațiile empirice atunci când conchidem că în este un partid populist a cărui structură argumentativă poate fi schematizată pe baza opoziției dintre „noi” sau altfel spus comunitatea oamenilor din Nord (cinstiți, muncitori, competenți și prosperi) și elitele de la Roma (corupte, leneșe, incompetente și cheluitoare). Până în 2013, în a valorizat distinctivitatea etnică și lingvistică a comunității de Nord ca bază pentru a justifica un proiect mai amplu de descentralizare administrativă (Tarchi 2015, Woods 2014). Dincolo de elite, inamicul era comunitatea celor din Sud. Amenințarea era în primul rând economică dar și culturală. Sub conducerea lui U. Bossi (1989 - 2012), comunitatea celor din Nord este amenințată de cererile elitelor politice care taxează excesiv comunitatea din Nord pentru a-și menține bazinele electorale din Sud.

În acest context, tema imigrației obține din ce în ce mai multă vizibilitate. Contextul este important. Imigrația

din anii 1990 provine cu precădere din spațiul post-comunist. Mesajul Ligii se modifică imediat. Imigranții sunt descriși ca fiind cauza a tot ceea ce nu (mai) funcționează în societate. Imigranții sunt principala cauză a șomajului și a micșorării puterii de cumpărare. Au adus cu ei criminalitate și insecuritate. Referindu-se la cetățeni vag definiți ca „necomunitari”, în a cultivat un sentiment de victimizare (Pappas 2012). Comunitatea organică a nativilor este descrisă ca fiind abandonată de elitele cosmopolite de la Roma care au permis o adevărată invazie de imigranți. În paralel, imigranții sunt stigmatizați în mod deschis ca fiind infractori. Imigrația este utilizată de in pentru a denunța incapacitatea elitelor bazate la Roma de a răspunde nevoilor comunității locale. Agenda politică a în prevede limitarea accesului imigranților la sistemul de welfare.

În urma atacurilor din 11 Septembrie, imigrația nu mai este descrisă ca fiind înainte de toate o amenințare economică. O denunțare a pericolului cultural se impune, sinonim rapid al unor poziții anti-Islam (de exemplu, opoziția la construirea moscheilor, denunțarea voalului etc). Imigranții sunt din ce în ce mai mult descriși ca fiind o amenințare religioasă dar și o amenințare la adresa securității și, nu în ultimul rând, o povară economică. În paralel, comunitatea de referință a Ligii a fost ușor modificată. Accentul original, pe simbolurile padane, a fost abandonat în favoarea unei definiții naționale a comunității virtuoză și omogenă. Și în acest caz comunitatea este definită prin diferențierea de ceilalți, în acest caz cei care îi amenință supraviețuirea. Criticile se suprapun: opoziția față de imigrație este asociată și unei critici din ce în ce mai incisive a Uniunii europene.

Sub conducerea lui Salvini și, în perioada de interes pentru acest capitol, anii '2015 - 2017, Liga și-a conservat vehemența nativismului. Imigranții sunt utilizați pentru a denunța elitele de la Roma și pactul semnat cu tehnocrații UE și rețele criminale care penalizează comunitatea

italienilor nativi. Dacă ne uităm la Documentul oficial din februarie 2015: „Imigrația. Orientările generale ale ÎN”, discursul oficial pare să-și fi micșorat intensitatea (Immigrazione: line guida generali Lega Nord, 2015). Într-adevăr, din cele 18 pagini ale textului, primele 7 pagini pun accentul pe evaluarea pozitivă a ceea ce este numită o imigrație de calitate. Mai precis, calitatea se referă la activitățile pe care imigranții le desfășoară în interesul comunității italienilor. Legalitatea este astfel sinonimul implicit al unei interpretări pozitive a imigrației. Aceste poziții sunt departe de a fi surprinzătoare având în vedere importanța principiilor de ordine și disciplină în portretul identitar al Ligii. În primele opt pagini, documentul oferă o prezentare generală a contextului juridic italian și prezintă diferite statistici referitoare la creșterea imigrației în Italia. A doua parte a documentului se concentrează pe tema imigrației ilegale, a cererilor de azil din punct de vedere statistic. Sunt acordate și detalii privitoare la activitatea Departamentului responsabil cu imigrația și securitatea din cadrul Ligii Nordului. În legătură cu acest ultim punct, este important să observăm poziția de conducere a lui Tony Iwobi, un membru al în cu origini nigeriene. Departamentul coordonează o rețea largă de filiale regionale, prezente în 17 din cele 20 de regiuni italiene. Documentul poate fi sintetizat astfel: „este timpul să spunem da celor care respectă legea italiană și să spunem nu celor care nu o respectă. Și este timpul de a accepta cererile celor care au un loc de muncă cinstit și au dreptul de ședere pe teritoriul italian și datoria de a contribui la creșterea economică și socială a Italiei. Și este timpul de a opri imigrația ilegală sau clandestină. În mod clar două situații de degradare și ilegalitate” (p. 10). Fără a spune mult despre cum este percepută imigrația, textul este interesant, însă pentru referirea implicită la importanța adaptării și contribuției la bunăstarea comunității nativilor. În acest caz, dimensiunea nativistă nu include poziții xenofobe explicite. Este, însă, important

de subliniat accentul pus pe respectarea legii și autoritățile stabilite.

Virulența discursului de denunțare a imigrației crește, cu precădere în interviurile publicate în mass-media națională și locală. Într-un interviu la radio din mai 2017, liderul Salvini atrage atenția asupra necesității de a pune în aplicare acțiuni legale împotriva imigrației explicit descrisă ca fiind o invazie: „Și când spun toate mijloacele, spun toate mijloacele, în mod evident, mijloace legale sau aproape legale, pentru că ne confruntăm cu o încercare clară de epurare etnică, înlocuirea nativilor italieni” (IIP – ost, 2017). Imigrația este din ce în ce mai mult stigmatizată ca o amenințare culturală. De remarcat că ÎN și M. Salvini s-au opus modificării legii cetățeniei. În acest context este criticat chiar și Papa: „Dacă el vrea să aplice ius soli în statul său, în Vatican, așa să fie. Dar, catolic fiind nu cred că Italia poate găzdui și menține întreaga lume. Să-i dăm lui Dumnezeu ce este al lui Dumnezeu și Cezarului ce este al Cezarului. Amin”. (Îl fatto quotidiano 2017). Pozițiile injurioase anti-imigrație ale lui Salvini pun accentul pe excluderea „străinilor” pentru a apăra comunitatea locală. Imigranții sunt un pericol cultural și religios care amenință omogeneitatea comunității nativilor.

În ultimii ani, nativismului Ligii devine tot mai mult o combinație de naționalism, xenofobie și poziții anti-imigrație. În această logică, imigranții sunt agenții unei invazii care riscă să distrugă ordinea etnică și culturală „naturală”. Liga se proclamă ca fiind singurul apărător legitim al nativilor, protejându-le nu numai bunăstarea economică și socială, ci și integritatea culturală și puritatea etnică (Salvini, 2017). Propunem în acest sens o declarație a lui Salvini de la începutul anului 2017: „Dacă vii în casa mea, trebuie să bați la ușă și să ceri permisiunea de a intra, dacă sunt de acord te voi lăsa, în caz contrar nu te voi lăsa. Prea mulți musulmani interpretează Coranul ca o carte de război și violență. Astăzi Islamul este pericolul public numărul unu.

Musulmanii au rămas în urmă cu secole. Ar trebui să stea la ei acasă și nu trebuie să construim noi moschei în Italia” (Adnkronos, 2017). Putem conchide identificând un discurs din ce în ce mai islamofobic. Islamul este descris ca fiind incompatibil nu numai cu rădăcinile creștine ale comunității, ci și cu democrația italiană (Salvini, 2016, p. 107). Salvini declară public că singura religie cu care are o problemă este Islamul, deoarece aduce probleme în Italia (Vigo și Ferrara 2015, p. 206). Musulmanii sunt prezentați ca cei care utilizează sistemul pentru a distruge cultura locală și a induce o involuție a patrimoniului imaterial, cu obiceiuri medievale (Salvini, 2016, p. 107). În autobiografia publicată în 2016, Salvini consideră că „problema Islam” trebuie să fie abordată prin „protejarea cu gelozie a valorilor și tradițiilor noastre” (Salvini 2016, p. 107). În final, trebuie amintit și faptul că, în ultimele luni, discursul anti-imigrație a inclus un nou inamic: este vorba de denunțarea legăturii dintre criminalitatea organizată și imigrația ilegală, incluzând în panteonul inamicilor ONG-urile naționale și internaționale care acționează în acest domeniu. Pe scurt, de-a lungul timpului, fără a abandona discursul bazat pe comunitatea celor din Nord, Liga și-a extins frontierele comunității prin includerea strategică a tuturor italienilor nativi amenințați de o combinație de elemente economice, sociale și politice. Pe acest fundal, în timp ce imigrația a fost inițial descrisă ca fiind o amenințare a patrimoniului material, dimensiunea culturală și religioasă devine predominantă în perioada post-2001. Pozițiile anti-imigrație devin sinonime ale antiislamismului.

Mișcarea 5 Stele: ineluș învârtecuș, ghici pe ce deget m-am pus?

Așa suna cântecul din copilărie când căutam să ghicim cine a fost ales să facă parte din jocul *Ulii și porumbeii*. Auzeam vocea celui care cânta dar nu vedeam pe mâna cui se așezase. Cam așa funcționează și discursul M5S. Se aud clar cuvintele și se citesc posturile, dar

trebuie ghicit mai mult decât înțeles mesajul complet atunci când încercăm să analizăm poziția M5S față de tema imigrației. M5S este cu siguranță una dintre cele mai importante schimbări din peisajul politic italian din cea de-a Doua Republică. Dacă datele din sondaje sunt elocvente și identifică clar un potențial important în număr de mandate, mai puțin clar este pentru comunitatea academică ce fel de partid este M5S. La fel de neclare sunt și obiectivele politice ale M5S, programul partidului fiind alimentat constant de blogul politic al fondatorului mișcării, Beppe Grillo. Nu surprinde deci că și în chestiunea imigrației M5S este neclar.

Ca și în cazul Ligii, nu toată literatura încadrează M5S în aceeași categorie. Pentru unii, M5S a fost descrisă ca fiind un populism de stânga, ținând cont de faptul că o parte considerabilă a alegătorilor săi provine din rândurile alegătorilor de stânga dezamăgiți de pozițiile maintream ale Partidului democrat (Partito Democratico, PD) (Pedrazzani și Pinto, p. 105). Această clasificare este contestată în urma extraordinarului rezultat electoral obținut de M5S la alegerile legislative din februarie 2013. Obținând 25% din voturi, baza partidului s-a extins și a devenit mult mai eterogenă. Alegătorii săi au fost definiți de mai mulți cercetători ca fiind alegători de protest, interesați cu precădere de trimiterea unui mesaj critic către așa-zisa *politics as usual*. Tarchi (2015) insistă asupra diferențelor dintre caracteristicile populiste „în forma lor cea mai pură”, așa cum se regăsesc în mesajul lui Beppe Grillo, și abordările eterogene care sunt găzduite în structura fluidă a M5S, cu precădere pe platforma internet. Alți cercetători identifică elemente de natură populistă legate de strategiile de mobilizare (Biorcio și Natale, 2013; Bordignon și Ceccarini, 2013; Cosenza 2013). Este vorba, în primul rând, de folosirea unui limbaj maniheist. Se adaugă apoi rolul central al liderilor carismatici Beppe Grillo și Giandomenico Casaleggio (ideologul M5S, care a murit în 2016). Nu în ultimul rând

este vorba de discursul anti-establishment. În acest caz, populismul nu este un element ideologic, precum în definiția lui Mudde (2004), ci mai degrabă o caracteristică a organizației, asemănătoare conținutului definiției lui Weyland (2001).

Dincolo de aceste nuanțe, ni se pare important să subliniem importanța circumstanțelor care au caracterizat originile Mișcării. Punctul de plecare este chiar istoria personală a lui Beppe Grillo, un comic foarte cunoscut de către publicul italian. Începând cu anii 1980, satira lui Grillo atacă frontal lumea politică italiană și partidele Primei Republici. În urma unui foarte cunoscut spectacol de televiziune din 1986, în care Grillo a atacat explicit corupția din Partidului socialist (parte din coaliția de guvern din acea perioadă), comicul avea să fie ostracizat în rețelele de televiziune națională. De atunci, Grillo își continuă satira prin spectacole de teatru monotematice: deconspirarea clasei politice. Aceasta este acuzată nu numai de incompetență, ci și de coluziune cu elitele economice. Retorica lui Grillo din această perioadă pune accentul simultan pe apelul către o participare activă a cetățenilor în viața politică și pe necesitatea unei reînnoiri politice (Corbetta și Gualmini, 2013, p. 31). În același timp, spectacolele lui Grillo analizează chestiunea sustenabilității economice, un element crucial în dezvoltarea mișcării.

Pentru a înțelege experiența personală a lui Grillo și în consecință directă originile Mișcării Cinci Stele (n.a. cele cinci stele reprezintă cele cinci tematici centrale ale mișcării: gestionarea publică a apei, transporturile sustenabile, dezvoltare durabilă, conectivitate și mediu) trebuie să amintim întâlnirea cu Gianroberto Casaleggio, un antreprenor influent în domeniul marketingului și al comunicării, cu care Grillo avea să fondeze mai târziu M5S. Această întâlnire este fundamentală; îi permite lui Grillo să beneficieze de o strategie internet inovativă. În câteva luni de la lansarea blogului omonim

(www.beppegrillo.it) în 2005, statisticile demonstrează succesul de public, inițial sunt înregistrate 150.000 de accesări pe zi. Acestea devin 500.000 în 2007 (Scanzi, 2012, p. 204). Vizibilitatea lui Grillo a crescut rapid atât la nivel național, cât și internațional. Mesajele lansate pe blog se concentrează pe denunțare de scandaluri de corupție și a consecințelor negative ale procesului de globalizare. În 2005, Grillo este menționat de *Times* ca fiind unul dintre eroii europeni ai anului 2005. În 2008, *The Guardian* a inclus blogul lui Grillo printre cele mai vizitate bloguri din lume. Temele sunt aproape mereu aceleași: denunțarea corupției, promovarea valorilor de mediu și critica globalizării.

Prezența online a lui Grillo a încurajat activismului cetățenilor. Sunt documentate numeroase rețele de meet up, platformele la nivel local pentru discutarea problemelor comunității. Aceste forme de activism devin rapid baza viitoarei mișcării (Bordignon și Ceccarini, 2013, 2015). După mai mulți ani de activism politic indirect și participare la alegeri locale prin intermediul unor liste „civice” (n.a. liste de candidați fără experiență anterioară în partide), Grillo a decis înființarea Mișcării. Din punct de vedere programatic, M5S reia structura argumentativă a spectacolului lui Grillo: este vorba de un apel pentru o schimbare radicală în elita politică și economică, de denunțarea scandalurilor de corupție, de descriere ireverențioasă a partidelor politice tradiționale.

Rezultatele electorale sunt promițătoare încă de la alegerile locale din 2010 și 2011. Alegerile locale din 2012 i-au adus Mișcării un plus de vizibilitate: câștigă de altfel primăria orașului Parma (Biorcio și Natale, 2013). La alegerile legislative din 2013 rezultatul este uimitor: (25, 6% din numărul de mandate în Camera Deputaților și 23, 6% la Senat. Un adevărat șoc pentru sistemul de partide italian! Alegerile au fost pregătite strategic. Candidații M5S au fost desemnați prin alegeri on-line. Competiția este improvizată, așa-zisul *selectorate* sau cei care aveau

rolul de alegători puteau decide pe baza autoprezentării candidatului, de multe ori prin clipuri video scurte non-profesionale accesibile pe YouTube.

În ciuda numărului de mandate, M5S și-a declarat de la început intenția de a rămâne în opoziție, refuzând orice negociere cu Partidul democrat căruia i se încredințase formarea guvernului. Strategia de „necontaminare” cu partidele tradiționale dă roade. Alegerile administrative din 2016 au reprezentat un nou rezultat pozitiv pentru Mișcare: la Roma și Torino, candidații M5S obțin două primării foarte importante. Rezultatul electoral de la Roma a tradus extensia și intensitatea sentimentelor anti-establishment, cu precădere după descoperirea unei rețele de corupție care a implicat numeroși oameni politici de prim nivel și reprezentanți ai criminalității organizate. Coluzia dintre politică și criminalitatea organizată avea să fie numită elocvent *Mafia capitale*. Scandalul declanșat în preajma alegerilor locale era bazat pe deturnarea de fonduri publice pentru gestionarea unor servicii importante, printre acestea se regăsesc și serviciile pentru imigrație. Acest scandal a fost consensual interpretat ca fiind o probă implicită a topos-ului M5S: Înaltul nivel de corupție politică. Nu surprinde atunci faptul că M5S a exploatat cu abilitate situația creată, organizând o amplă campanie împotriva candidaților partidelor tradiționale.

Alegerile administrative din 2016 nu au reprezentat prima ocazie pentru a testa poziția M5S față de tema imigrației. De remarcat este faptul că programul oficial al Mișcării nu a lăsat prea mult spațiu pentru tratarea unei problematice care nu face parte din cele 5 macroteme fondatoare. Cu toate acestea, imigrația, prin potențialul său polarizator, a devenit curând un element central în discursul M5S. Deja în 2012, Beppe Grillo s-a exprimat critic față de intenția de a modifica legea italiană a cetățeniei prin trecerea la un model bazat pe principiul ius soli. Pe blogul său, Grillo declara că ideea de a acorda cetățenia persoanelor care s-au născut în Italia, chiar dacă

părinții lor nu sunt cetățeni italieni, „este lipsită de sens” (blog 23 ianuarie 2012, citat în Tarchi, 2015, p. 314). Totuși în 2012, tema este departe de a avea vizibilitatea pe care o putem observa în zilele noastre, la sfârșitul anului 2017.

Precum am menționat în introducere, tema imigrației avea să atragă curând atenția tuturor partidelor. Contextul este legat de creșterea exponențială a numărului de imigranți în Italia, cu precădere de cereri de azil (Eurostat 2017). În 2013, doi reprezentanți ai M5S depun un proiect de depenalizare a imigrației ilegale introdusă de „pachetul de siguranță din 2009”. Inițiativa celor doi senatori ai M5S ai Senatului a fost cenzurată însă de conducerea informală a Mișcării, de Grillo și de Casaleggio. Aceștia au definit acțiunea celor doi senatori ca fiind o inițiativă privată. Se observă imediat că M5S nu are o poziție clară pe această temă. Clară este însă gestiunea autoritară a partidului: vocile critice nu sunt permise și deciziile sunt luate exclusiv de către conducerea Grillo-Casaleggio.

Tema este însă sensibilă și vocile critice se multiplică. Gestiunea autoritară este criticată în interiorul partidului și în media. Abil politic, Beppe Grillo invocă necesitatea de a auzi vocea poporului. Consultări online sunt organizate sub forma unui referendum la care participă aproape 25.000 de membri M5S (dintr-un total de 80.383 de membri). Dintre aceștia, aproape 16.000 s-au exprimat în favoarea depenalizării, aproximativ 9.000 pentru menținerea prevederii. Decizia de a recurge la un referendum on-line a fost sărbătorită ca o victorie a voinței poporului și a democrației populare. Poziția Mișcării rămâne totuși ezitantă. Nu există o poziționare clară pe niciuna din cele trei dimensiuni indicate precedent (nivelul macro, mezo și micro). Pe de o parte, retorica populistă este prezentă în discursul lui Grillo și imigrația este denunțată ca fiind o afacere. În același timp, poziții nuanțate se multiplică atât printre aleșii M5S, cât și printre activiști. Nevoia de distanțare față de poziția Ligii

Nord apare evidentă și necesară. Perioada caldă a crizei refugiaților și felul în care a fost gestionată de către guvernul italian a obligat Mișcarea să se pronunțe mai deschis pe tema imigrației. Pozițiile oficiale se regăsesc în documentul „Programul de imigrație. Mișcare 5 Stele. Program parțial 07/27/2017” (Programma immigrazione. Movimento 5 Stelle. Programma Parziale 27.07.2017”). Pe prima pagină a documentului găsim o navă în largul mării, un slogan poate fi citit: „Imigrație. Obiectivul zero acostări. Italia nu este câmpul de refugiați ai Europei”. Partea narativă debutează cu o descriere a scandalului „Mafia Capitală”. Se citează o interceptare telefonică a unuia dintre delincvenții implicați în scandal spunând: „Voi câștiga mai mult bani cu refugiații decât cu medicamentele”. Documentul continuă: „Cu cât mai mare haosul, cu atât mai puternică este Mafia. Pentru Mișcarea Cinci Stele stabilirea unor proceduri rapide pentru recunoașterea statutului juridic al refugiatului este crucială” (<http://www.movimento5stelle.it/programma/immigrazione.html> 2017). Inamicii tradiționali ai poporului (Mafia, Uniunea Europeană, birocrăția) sunt imediat evocați într-o cheie interpretativă maniheistă. Documentul propune soluții simple de înțeles dar complexe la nivel de implementare: astfel, pentru M5S, Italia ar trebui să elimine cauzele care determină fluxurile de migranți (de exemplu: vânzarea de arme către țările afectate de războaie civile, încetarea exploatarea economice, stabilirea unei cooperări internaționale reale).

Concluzii

Capitolul și-a propus să analizeze declinațiile populiste pe tema antiimigrației. În cazul în am observat că, încă de la începutul anilor 1990, Liga a considerat imigranții ca fiind un element cheie în lupta împotriva establishmentului care ignoră nevoile reale ale comunității poporului. Dacă chestiunile legate de patrimoniul material erau prevalente în argumentarea Ligii înainte de 2001, după 2001 imigrația este percepută ca fiind *în primis* o

amenințare culturală și religioasă. Prima interpretare nu este însă abandonată. În operează o așa-numită „excludere selectivă” (McDonnell 2006) având în vedere că descrie imigranții nu numai ca străini, deci prin definiție elemente care nu fac parte din comunitatea originală, ci și ca amenințări culturale și economice. Din ce în ce mai multe referiri la religia creștină și la imigrația musulmană accentuează critica de natură culturală. Pe de altă parte, Mișcarea 5 Stele este un reprezentant al genului populist fără o identitate clară de dreapta sau stânga radicală. O putem considera o formă pură de populism în care conviețuiesc venerarea poporului, denunțarea elitei corupte și mitul poporului suveran (Tarchi, 2015). În acest caz, dimensiunea nativistă nu este foarte stabil implantată. Pozițiile ezitante privind imigrația sunt filtrate în mod esențial de vocea poporului: nicio interpretare nu este exclusă a priori și accente de șovinism social presărat de discursuri identitare radicale coexistă cu poziții deschise pe această temă. Discursul Mișcării este cu precădere focalizat pe dimensiunea macro sau altfel spus pe felul în care este gestionată imigrația, denunțând legătura dintre elitele politice și rețelele de criminalitate organizată, dar și coluziunea dintre partidele tradiționale și elitele technocratice de la Bruxelles.

În amândouă cazurile putem vedea că partidele populiste utilizează tema imigrației pentru a legitima structura argumentativă a criticii pe care o formulează față de modul în care este gestionată politica tradițională. În ambele cazuri, dimensiunea populară este punctul de referință. Dar dacă pentru în modelul de democrație în care suveranitatea populară este centrală este un element retoric, vedem o dimensiune aplicativă efectivă în cazul M5S. Tentația populistă de care vorbea Plattner (2010) se radicalizează în cazul Ligii, în timp ce M5S rămâne ancorată într-un discurs ideal de hipertrofie a dimensiunii populare a democrației. În ambele cazuri conceptul de populism patrimonial dezvoltat de Reynie poate fi

identificat. În final, dacă mecanismele de resentiment și ură față de inamicii grupului social sunt centrale în strategia Ligii, Mișcarea 5 Stele insistă cu precădere pe valorizarea aspectelor identitare stabile și robuste.

Bibliografie

Albertazzi D., McDonnell D. (eds), *Twenty-first Century Populism*, Palgrave: McMillan, Londra, 2009.

Albertazzi, D. și McDonnell, D., *The Lega Nord Back in Government*, *West European Politics*. 33 (6), 2010, pp. 1318 - 1340.

Alonso, S. și Da Fonseca, C., *Immigration, left and right*. *Party Politics* 18 (6), 2012, pp. 865 - 884.

Ambrosi, M., „Immigration in Italy: Between Economic Acceptance and Political Rejection”, în *Journal of International Migration and Integration*, 14 (1), 2013, pp. 175 - 194.

Bale T., Cinderella and her ugly sisters: The mainstream and extreme right în Europe's bipolarising party systems. *West European Politics* 26, 2003, pp. 67 - 90.

Bale, T., Green-Pedersen, C., Krouwel, A., Richard Luther, K., Sitter, N., „If You Can't Beat Them, Join Them? Explaining Social Democratic Responses to the Challenge from the Populist Radical Right în Western Europe”, în *Political Studies*. 58, 2010, pp. 410 - 426.

Baubock, R., „Refugee Protection and Burden-Sharing in the European Union”, în *JCMS: Journal of Common Market Studies*, 2017, pp. 1-16.

Biorcio, R. și Natale P., *Politica a 5 stelle. Idee, storia e strategie del movimento di Grillo*, Feltrinelli, Milano, 2013.

Bordignon F. și Ceccarini, L., „Five Stars and a Cricket. Beppe Grillo Shakes Italian Politics”, în *South European Society and Politics* 18 (4), 2013, pp. 427 - 449.

Bordignon F. și Ceccarini, L., „The Five-Star Movement. A hybrid actor in the net of state institutions”, în *Journal of Modern Italian Studies* 20 (4), 2015: 454 -

Bourne A. K, Casai Bértoa, F., „Mapping Militant Democracy: Variation in Party Ban Practices în European Democracies (1945 - 2015)”, în *European Constitutional Law Review*, 13 (2), 2017, pp. 221 - 247.

Castelli Gattinara, P., *The Politics of Migration in Italy: perspectives on local and party competition*, Routledge, Abingdon și New York, 2016.

Chiapponi, F., *Democrazia, populismo, leadership: il MOV -imento 5 Stelle*, Epoké, Novi Ligure, 2017.

Corbetta P. și Gualmini, E. (eds.), *Il partito di Grillo*, Il Mulino, Bologna, 2013.

Cosenza, G., „Come comunica Grillo. Dal turpiloquio al linguaggio del corpo”, în *Comunicazione Politico*, (1) 2013, pp. 109 - 124

Cotta, M. și Isemia, P. (eds.), *Il gigante da piedi d'argilla*, Il Mulino, Bologna, 1996.

Del Vigo, F.M. și Ferrara, D., *Il metodo Salvini, Contro Teuro che affama, contro Tinvasione, contro le balle del renzismo*, Sperling & Kupfer, 2015.

Fabbrini, S., „The Transformation of Italian Democracy”, în *Bulletin of Italian Politics*, 1 (1), 2009, pp. 29 - 47.

Fuchs, D. și Klingemann, H.D., „The Left-Right Schema”, în M. Kent Jennings, Jan van Deth, et al. *9 Continuities in Political Action: A Longitudinal Study of Political Orientations in Three Western Democracies*. Walter de Gruyter, Berlin; New York, 1990.

Hawkins. K., „Is Chavez Populist? Measuring Populist Discourse în Comparative Perspective”, în *Comparative political Studies*, 42 (8), 2009, pp. 1040 - 1067.

Innés, A., „The Political Economy of State Capture în Central Europe”, în *Journal of Common Market Studies*, 52 (1), 2014, pp. 88 - 104.

Ivarsflaten, E., „The vulnerable populist right parties: No economic realignment fuelling their electoral succes”, în *European Journal of Political Research*, 44, 2005, pp.

465 - 492).

Ivarsflaten, E., „What Unites Right-Wing Populists in Western Europe? Re-Examining Grievance Mobilization Models in Seven Successful Cases”, în *Comparative Political Studies*, 41 (1), 2008, pp. 3 - 23.

Kaltwasser, C.R., „Latin American Populism: Some Conceptual and Normative Lessons”, în *Constellations*, 21, 2014, pp. 494 - 504.

Karvonen, L., *The personalisation of politics. A study of parliamentary democracies*, ECPR Press, Colchester, 2010.

Kitschelt, H. și A.J. McGann, *The Radical Right in Western Europe. A Comparative Analysis*, The University of Michigan Press, Ann Arbor, 1995.

Kriesi, Hanspeter, „The Populist Challenge”, în *West European Politics*, 37 (2), 2014, pp. 361 - 78.

Leca, J., „La démocratie à l'épreuve des pluralismes, „, în *Revue française de science politique*, 46 (2), 1996, pp. 225 - 279.

Mastropaolo, A., *La mucca pazza della democrazia. Nuove destre, populismo, antipolitica*, Bollati Boringhieri, 2005.

McDonnell, D. „A Weekend in Padania: Regionalist Populism and the Lega Nord”, în *Politics*, 26, 2006, pp. 126 - 132.

Meny, Y. și Surel, Y., „The Constitutive Ambiguity of Populism”, în Meny, Y. și Surel, Y. (eds.), *Democracies and the Populist Challenge*, Palgrave Macmillan, Londra, 2002, pp.1 - 21.

Minkenberg, M. (ed.), *Transforming the Transformation? The East European Radical Right in the Political Process*, Routledge, Londra, 2015.

Mobilization Models in Seven Successful Cases, Comparative Political Studies. 41 (1), pp. 3 - 23.

Mudde, C., „The Populist Zeitgeist”, în *Government and Opposition*, 39, 2004, pp. 541 - 563.

Mudde, C., *Populist Radical Right Parties in Europe*,

Cambridge University Press Cambridge, 2007.

Mudde, C., și Rovira Kaltwasser, C., „Exclusionary vs. Inclusionary Populism: Comparing Contemporary Europe and Latin America”, în *Government and Opposition*, 48 (2), 2013, pp. 147 – 174.

Pappas, T., „Populism emergent: A framework for analyzing its contexts, mechanics and outcomes”, EU Working Papers No. RSCAS 2012/01. European Union Institute, 2012.

Pedrazzani, A. și Pinto. L., „Gli elettori del Movimento 5 stelle”, în P. Corbetta și E. Gualmini (eds.) *Il partito di Grillo*, II Mulino, Bologna, 2013, pp. 89 – 122.

Plattner, M., „Populism, pluralism, and liberal democracy”, în *Journal of democracy*, 21 (1), 2010, pp. 81 – 92.

Poguntke, T. și Webb P. (eds.), *The presidentialization of politics in democratic societies*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

Reynie, D., *Populismes lapente fatale*, Plon, Paris, 2011.

Rydgren, J., *Immigration sceptics, xenophobes or racists? Radical right-wing voting in six West*, 2008.

Salmela, M. și von Scheve, C., „Emotional roots of right-wing political populism”, în *Social Science Information*, 56 (4), 2017, pp. 567 – 595.

Salvini (2017). Disponibil la: [http://www.adnkronos.com/fatti/politica/2017/01/31/salvini-islam-pericolo-numero-uno-restino-casa-lorolpasnmR701DXIZ - gac HRACO.html? refreshce](http://www.adnkronos.com/fatti/politica/2017/01/31/salvini-islam-pericolo-numero-uno-restino-casa-lorolpasnmR701DXIZ-gacHRACO.html?refreshce).

Salvini, M., *Secondo Matteo. Follia e Coraggio per cambiare il paese*, Rizzoli, 2016.

Scanzi, A., *Ve lo de io Beppe Grillo*, Mondadori, Milano, 2012.

Schmid, S. și Helbling M., „Validating the Immigration Policies in Comparison (IMPIC) Dataset”, în *Wissenschaftszentrum Berlin Discussion Paper*, nr. 202, 2016. Disponibil la: <https://bibliothek.wzb.eu/pdf/2016/vil6>

- 202.pdf

Slomiński, P., și Trauner, F., „How do Member States Return Unwanted Migrants? The Strategic (non) use of Europe during the Migration Crisis”, în *JCMS: Journal of Common Market Studies*, 2017, pp. 1-17.

Soare, S., „Hit by Populism: Democracy în Ruins”, în *Southeastern Europe*, 38 (1), 2014, pp. 25 - 55.S

Soare, S., „Populism and leadership: is there anything new under the sun?” în *Studia Universitatis. Europea*, 3, 2017, pp. 121 - 150.

Stanley, B., „The Thin Ideology of Populism”, în *Journal of Political Ideologies*, 13 (1), 2008, pp. 95 - 110.

Swanson, D. și Mancini, P., *Politics, media, and modern democracy: An international study of innovations in electoral campaigning and their consequences*, Praeger, Westport, CT, 1996.

Taggart, P., *Populism*, Open University Press, Buckingham, 2000.

Tarchi, M... Italia populista. Dal qualunquismo a Beppe Grillo, Il Mulino, Bologna, 2015.

Van der Brug, W. și Van Spanje, J., „Immigration, Europe and the 'new cultural dimension'”, în *European Journal of Political Research*, 48, 2009, pp. 309 - 334.

Van der Brug, W., D'Amato G., Ruedin D. și Berkhout J. (eds.), *The Politicisation of migration*, Routledge, Londra, 2015.

Van der Brug, W., Fennema, M., și Tillie, J., „Why some anti-immigrant parties fail and others”, în *Sage Journals*, 2005

Van Spanje, J. și Van Der Brug, W., „The Party as a Pariah: The exclusion of antiimmigration Parties and its Effect on their Ideological Positions”, în *West European Politics*, 30 (5), 2007, pp. 1022 - 1040.

Wattenberg, M., *The rise of candidate-centered politics*, Harvard University Press, Cambridge, 1987.

Weyland, K., „Clarifying a Contested Concept: Populism in the Study of Latin American Politics”, în

Comparative Politics, 34 (1), 2001, pp. 1 - 22. doi: 10.2307/422412

Woods. D., „The Many Faces of Populism: Diverse but not Disparate”, în *Research in Political Sociology*, 22, 2014, pp. 1 - 25.

Zanatta, L., „11 populismo, sul nucleo forte di un'ideologia debole”, în *Polis*, XVI, 2001, pp. 263 - 292.

Zulianello, M., „1 populismi del XXI secolo”, în *Atlante Geopolitico treceani 2017*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana treceani, Roma, 2017, pp. 290 - 307.

Programma immigrazione. Movimento 5 Stelle. Programma Parziale (2017), disponibil la: <http://www.movimento5stelle.it/programma/immigrazione.html> www.beppegrillo.it

Elezioni europee 25 maggio 2014. Programma elettorale (2015). Disponibil la: <http://www.leganord.org/phocadownload/elezioni/europee/Programma%20elettorale%20europee%202014.pdf>

Eurostat (2017), Statistiche sulle migrazioni internazionali e sulle popolazioni di origine straniera, Disponibil la: http://ec.europa.eu/eurostat/statisticsexplained/index.php/Migration_and_migrant_populations_statistics/it II post (2017), Disponibil la: <http://www.ilpost.it/2017/05/15/salvinipulizia-etnicaimmigrazione/>

Immigrazione: line guida generali Lega Nord (2015). Disponibil la:

<http://www.leganord.org/phocadownload/documentipolitici/immigrazione/2020-linea%20comune%20in%20tema%20di%20immigrazione.pdf> Il Fatto Quotidiano (2017). Disponibil la: <http://www.ilfattoquotidiano.it/2017/08/21/ius-soli-salvinise-papa-francesco-lo-vuole-in-vaticano-faccia-pure/3807388/> Adnkronos 2017. Disponibil la: <http://www.adnkronos.com/fatti/politica/2017/01/31/salvini-islam-pericolo-numero-uno->

restino-casa-loro Jp AsnmR701D XIZg3 CHRACO.html? refreshce

EPILOG

Interviu

Vasile Boari în dialog cu Andrei Marga despre rolul religiei în viața publică europeană

Pentru că domeniul de referință al amândurora este teoria, în diversele ei forme și expresii, majoritatea întrebărilor pe care intenționez să ți le pun fac trimitere la teorie.

1. S-a vehiculat, în cursul secolului XX, ideea secularizării Europei Occidentale și a Occidentului, în general. Este binecunoscută, bunăoară, sintagma „dezvrăjirea lumii” (Entzauberung der Welt) utilizată de Max Weber, unul din cei mai mari sociologi ai religiei, pentru a sugera retragerea religiosului din sfera publică în sfera privată, raționalizarea progresivă a religiei. Astăzi, se vorbește tot mai insistent de o „revrăjire a lumii” „Unde este adevărul? Care este părerea ta privind fenomenul secularizării și, eventual, al desecularizării?

Andrei Marga: Max Weber a desfășurat o argumentare în același timp epistemologică și de filosofia culturii pentru a feri știința de judecăți de valoare și valorile de abordarea științei. El a întrevăzut expansiunea științelor timpului său, inclusiv a științelor sociale construite după modelul științelor naturii de atunci, și, cu aceasta, procesul de eliminare din explicații a ceea ce excede cauzalitatea stabilită precis și de scoatere din decizii a ceea ce este dincolo de calculul rece. El a prognozat „desfermecarea” sau „dezvrăjirea lumii” O cunoaștere purificată de valori ar genera o lume – societatea modernă evoluată – în care valorile își pierd locul de odinioară, iar ceea ce rămâne tendențial este o „carcasă tare ca oțelul a supunerii”.

Este destul să observăm destinul valorii demnitate umană. În constituțiile care au modelat statele moderne – cea americană și cea franceză – drepturile și libertățile

sunt derivate din demnitatea umană. De altfel, Georg Jellinek și Max Weber erau de părere că un proces spiritual-religios a fost la originea acestora. Azi observăm schimbări constituționale ce consideră drepturile și libertățile oarecum rupte de demnitatea umană. Sub acest aspect, diagnoza lui Max Weber s-a confirmat.

Dar această diagnoză trebuie privită în legătură cu științele pe care Max Weber le avea în vedere. Acestea sunt diferite astăzi. De pildă, fizica, chimia, astronomia continuă explorarea cu succes a faptelor naturale, dar pun și întrebarea privind sensul existenței acestora. Ceea ce la Max Weber cădea în afara științei! Spectrul de interogații ale științelor s-a schimbat.

Nu mai insist asupra faptului că relația dintre stabilirea faptelor și cadrul teoretic este alta. La Max Weber această relație părea certă, anume că faptele sunt preluate în teorie, fie și cu ajutorul celebrelor „tipuri ideale”. Astăzi este mai clar ca oricând că accesul la fapte este mijlocit de intenționalitatea conștiinței (Brentano, Husserl), de interogații (Peirce, Popper), de pragmatica jocurilor de limbaj (Wittgenstein, Austin), de identificare (Strawson), de cadrul teoretic general (Quine), de paradigme (Kuhn), de comunicarea curentă (Gadamer), de interesele conducătoare de cunoaștere (Apel, Habermas), de percepția timpului (Heidegger, Smolin). Și sub acest aspect, ceea ce a spus Max Weber trebuie adus sub o privire sincronizată cu evoluția cunoașterii.

Ne îndreptăm, în orice caz, nu numai în tablourile pe care ni le permite cunoașterea științifică, ci și în realitatea vieții, spre o lume incomparabil mai complicată. Deocamdată, de la Parsons la Luhmann și Nassehi, „complexitatea” este luată ca termen de bază. S-a trecut, cum am arătat pe larg în altă parte (vezi volumul *Societatea nesigură*, 2016) într-o societate cu nesiguranțe structurale. Chestiunea presantă, într-adevăr, este „stăpânirea complexității” Este profund îndoielnic că aceasta se poate face doar cu decizii și mijloace „tehnice”.

Deocamdată ne aflăm în faza unei resurgențe a religiei. Vom vedea dacă resurgența este și o renaștere – adică relansarea credinței în ceea ce aceasta are cel mai propriu: încrederea în existența lui Dumnezeu și punerea propriei soarte în mâinile sale. Sunt indicii ale unei astfel de evoluții, dar ea durează. Sunt, de asemenea, speranțe într-o lume pacificată, dar nu este încă limpede ce șanse de realizare au ele în viitorul anticipabil.

Am intrat în „societatea postseculară” – cum am spus, la rândul meu, cu ani în urmă, preluând sugestia sociologului Klaus Eder și comentând dezbaterea Habermas-Ratzinger. De aceea se cuvine distins între „societatea preseculară”, „societatea seculară” și „societatea postseculară” Indiciile pe care le-am luat în seamă (vezi Andrei Marga, *La sorti du relativisme*, 2008), în cazul acesteia din urmă sunt de felul: religiozitatea se extinde în diferite direcții; se trag consecințe din observarea ambiguității secularizării; postulatul istoricității religiei este abandonat; religia nu mai este redusă la o chestiune privată a fiecăruia, ci intră în dezbaterea publică; religia este socotită forță a modernizării, nu ceva opus acesteia.

2. Mai este ateismul o atitudine valabilă astăzi? De ce crezi că sunt

„Noii ateii” atât de agresivi?

Andrei Marga: Ateismul este un termen încărcat cu conotații variate, încât totdeauna trebuie precizat. Argumentul că și ateul crede în ceva și are, poate, o religie, nu este oarecare și rămâne valabil.

Aș aduce, însă, în față, în chip de răspuns la întrebare, două observații.

Prima este că se trăiesc încă efectele criticii bisericii din secolele trecute, care este luată de mulți, în mod greșit, drept critică a religiei. În definitiv, critica religiei, de la tânărul Hegel, trecând prin Feuerbach, Marx, Comte, Nietzsche, Freud, la unii contemporani, a plecat de la o critică a bisericii. În orice caz, la mulți ateii nu este clar ce

este religia.

A doua observație este că Europa luptă adesea cu fantome, fără a-și lămuri trecutul propriu. Ne dăm seama de aceasta văzând ce trecere au simple parole fără acoperire, precum „sfârșitul politicii”, „sfârșitul istoriei”, „ateologia” și „sfârșitul religiei”. În loc să-și lămurească trecutul, Europa cedează ușor unor sintagme ce vor de fapt să-l pună în paranteză sau să-l facă uitat. Iar când se vrea să se dea răspuns la întrebări dificile, se rămâne la întrebarea „cine a decis?” sau „cine este de vină?”, în loc ca această întrebare să fie prelungită cu întrebarea „cum a fost posibil?”, care permite să se vadă întreaga situație, cu responsabili, dar și cu cooperanți, voluntari și involuntari, cu tot. Este aici marea provocare pentru o istorie – care nu este nici liricoidă, nici comercială, nici propagandistică, ci este istoria istorie – să avanseze de la „cine a decis?”, la „cum a fost posibil?”. Simplificările din redarea istoriei duc la agresivitatea de care vorbești.

3. Este Dumnezeu pe cale să-și ia revanșa, ca să mă exprim în termenii lui Gilles Keppel, și în Europa?

Andrei Marga: Am arătat (vezi Andrei Marga, *Relativismul și consecințele sale*, 1998) că suntem în plină dominație a relativismului, cu toate consecințele etice, politice, larg culturale. Am mai arătat că nu se poate ieși din crizele actuale – economice, de raționalitate, de funcționalitate, de legitimare, de motivație – fără valori ferme. Iar astfel de valori nu se pot apăra – cel puțin așa arată experiențele de care dispunem – fără admiterea Absolutului. Argumentul este vechi, dar rămâne decisiv. Este, desigur, o revenire la Dumnezeu!

4. Marcello Pera, profesor la Universitatea din Pisa, membru al Senatului italian și fost președinte al acestui for, co-autor, împreună cu Cardinal Joseph Ratzinger, al lucrării *Without Roots*, este de părere că, în Europa, Creștinismul a pierdut serios terenul fiind tot mai mult exclus din viața publică. Care este părerea ta referitoare la acest aspect?

Andrei Marga: Creștinismul a pierdut teren când nu a ancorat într-un nou pământ mănăs. A ezitat uneori să se pună în fața mișcărilor cuprinzătoare de mulți oameni („mișcări de masă”, cum se zice) pentru înnoirea proprie și a vieții oamenilor. Îmi amintesc că cineva spunea, în celebrul cerc Eranos, de la începutul secolului al XX-lea, de la Heidelberg, că schimbările religioase însuflețitoare au venit „de jos” Istoria creștinismului oferă multe probe. A veni „de jos” nu înseamnă automat elementarism, cum cred unii! Se poate constata că numai cu însuflețirea oamenilor a fost și va fi posibil altceva în raport cu ceea ce este. Acum, de pildă, ar fi cazul unui apel la depășirea neoliberalismului, cu toate implicațiile acestuia, restabilind valoarea de neînlocuit a persoanei umane.

Există însă o problemă care ar necesita o discuție mai detaliată. Este vorba de „diferențierea” activităților în societatea modernă și, cu atât mai mult, în modernitatea târzie. Nici în religie, dar nici în filosofie, fenomenul nu a fost absorbit și prelucrat suficient, pentru a i se da de capăt. Creștinismul depinde acum de capacitatea bisericilor de a lăsa să iasă în față mesajul personalist, dincoace de orice obsesie instituționalistă și de misticism, și de a da soluții în prezența acestui fenomen.

Creștinismul depinde, desigur, de ceea ce fac creștinii, după cum democrația depinde de democrați. Ce poate face acum credinciosul creștin?

Omul credincios are de urcat, în orice caz, mai multe trepte: trăirea dependenței de ceva absolut, reprezentarea ființei supreme, împărtășirea revelației, participarea la liturghie, intimitatea cu divinitatea, asumarea mântuirii ca răsplată pentru fapte, răspunderea pentru soarta celuilalt. Numai cine urcă aceste trepte se poate socoti credincios în accepțiunea întregă a noțiunii. Când lipsește sentimentul, avem doar ritual, când lipsește reprezentarea ființei supreme avem doar vanitate, când revelația nu este împărtășită, avem formalism, când ocolim liturghia avem numai semeție, când nu trăim apropierea divinității

suntem doar la o modă, când nu ne asumăm mântuirea cădem în pozitivism, când soarta altuia nu ne mișcă avem doar egoism. Cum s-a spus nu de mult, „omul credincios are o putere aparte, pe care o dobândește din punerea de sine în mâinile lui Dumnezeu cel demn de încredere”.

Nu trebuie să fii credincios pentru a gândi cuprinzător și a te îngriji de soarta celui alt. O trăire intensă a necuprinsului lumii și a datoriei morale, ca cetățean și om, este un pas mare. În acest fel este, cred, de înțeles apelul istoric al lui Benedict al XVI-lea, adresat necredincioșilor, de a se alătura, ateii fiind, celor animați de credința profundă în Dumnezeu și de a se comporta ca și cum Dumnezeu ar exista (*veluti și Deus daretur*). Credincioși și necredincioși pot lucra împreună pentru a lărgi în jur zonele în care preceptele moralei contează, iar grija față de cel de aproape este efectivă.

5. Robert Windorf autorul unui raport intitulat: The Future of Religion în Europe, consideră că viitorul Creștinismului în Europa este unul incert, sumbru chiar, că acesta va pierde, într-un viitor nu foarte îndepărtat, bătălia cu celelalte religii (cu Islamul, de pildă), că pentru prima oară, în istorie, semiluna va birui crucea. Cum vezi viitorul Creștinismului în Europa? Crezi că se poate vorbi, cu îndreptățire, de o „Europăpostereștină” sau chiar de „Eurabia”?

Andrei Marga: Sunt diagnoze prea largi. Nu cred că în timpul previzibil sunt asemenea pericole. Europa are nu doar probleme, ci și resurse enorme de a le dezlega. Moștenirea ei iudeo-creștină o avantajează. Ea are însă acum o problemă cu conducerea și democratizarea. Să fiu mai explicit.

Toate analizele europene ale societăților europene de astăzi - dincolo de propaganda pentru naivi sau de optimismul de serviciu al birocrăției - dau diagnoze alarmante: societate „birocratică”, a „vidului moral”, a „cinismului”, a „riscului”, a „minciunii”, a „indiferenței”, a „infantilismului”, „narcisică” etc. Aproape toate

semnalează că s-a apucat pe un drum închis. Aceste diagnoze – oricum le-am privi – spun ceva despre viața oamenilor.

Din nefericire, s-a ajuns la formalism instituțional chiar în Uniunea Europeană. Aceasta nu pentru că instituțiile ar fi inadecvate, ci fiindcă, în decada recentă, prea puțini s-au mai interesat de fond, adică de spațiul de afirmare pozitivă a cetățenilor. În fapt, în fața situației date, „stânga” a rămas perplexă, iar vederile „drepte” sunt de scurtă respirație, controversa politică fiind la prea mare distanță de nevoile cetățenilor Europei actuale.

În orice caz, nu „stilul de viață” asigurat de politici de securitate socială, cum acuză grăbit unii geopoliticieni, este vulnerabilitatea Europei. Problema este inclusivitatea și rezultatele Europei unite, iar aceasta nu se mai poate rezolva fără reforme instituționale și un nou angajament al europenilor înșiși.

Dar ambele se pot satisface abia în urma repunerii în mișcare din interior a Europei. Numai dacă vor resimți entuziasmul și motivația, cum începuseră să resimtă după 1980, europenii vor declanșa acel angajament moral, civic și politic fără de care nu se pot rezolva problemele de azi.

Trei probleme concrete vor trebui deschise și abordate cu idei noi în Uniunea Europeană: problema birocrației, problema calificării personalului și problema alegerilor.

Volumul atins de birocrație în Uniunea Europeană ne îndreptățește să ne întrebăm: nu cumva problema europeană prin excelență nu este de fapt „statul social”, cum crede grăbit dreapta improvizată a ultimului deceniu, ci biocratizarea? Nu cumva mari resurse ale Uniunii Europene simt înghițite efectiv de o birocrație sufocantă? Nu cumva chiar birocrația îndreaptă ascuțișul ofensivei spre orice altceva sau spre competitorii din afară, pentru a nu fi deranjată?

Ne așteptăm ca de la Bruxelles să vină soluții de politici comune ale țărilor Uniunii Europene care să fie mai

clarvăzătoare decât cele pe care o țară le poate da. Așteptarea este, însă, confirmată prea rar. Politica este înțeleasă mai curând ca luptă pentru poziții ale persoanelor și partidelor decât ca realizare a unor proiecte comunitare. Politicianul este văzut mai mult ca actor într-o selecție darwiniană decât ca servanț al interesului public. Mai grav, ocolind orice competiție, țările trimit la Bruxelles, cu notabile excepții, garnituri de personal de mână a doua, a treia sau a șaptea (până la recordul ce constă în a trimite soții, fiice, prietene, protejați etc!). Nu cumva se trăiește deja ceea ce câțiva gânditori europeni de prim plan anticipau – faptul că elita instituționalizată a Europei nu mai are anvergura profesională și civică de altă dată? Nu cumva în frunte ajung șefi, poate unii manageri, dar prea puțini lideri, iar șefii înșiși confuzionează perspectiva răspândind impresia că nu există alternative?

În Uniunea Europeană alegerile libere se desfășoară pe baza procedurilor democratice. Dar ceea ce iese deocamdată la capătul aplicării tuturor procedurilor este nemulțumitor: Europa pierde în relevanță globală, crizele – financiare, economice, de administrare, de creativitate, de motivație – o copleșesc, iar tot mai mulți oameni se retrag dezamăgiți în viața lor privată. Apatia devine împovărătoare într-o epocă în care de participarea covârșitoare a părții a cetățenilor depinde competitivitatea generală și, în fond, securitatea. Nu ar trebui, oare, să vedem mai profund ce este în spatele apatiei din unele țări? Nu cumva, dincolo de toate, ar trebui să punem în discuție felul în care sunt înțelese alegerile?

Este vorba practic de a face distincția între „semnificația funcțională” a alegerii – aceea de a da unei majorități șansa deciziei mai bune și de a trimite pe altcineva în opoziție – și „semnificația deliberativă” – aceea de a prelua voința celui care alege și de a o include în decizie. Alegerile nu se fac – cum s-a creat, din nefericire, impresia – doar pentru a stabili reprezentanți care apoi să nu mai fie deranjați. Va trebui – scurt spus – să se facă din

„semnificația deliberativă” a votului ceva care să preocupe democrații, tocmai pentru a scoate alegerile din simplul ritual în care riscă să se transforme. Numai în felul acesta cercul decidenților, ce are deja tendința de a se închide în sine, poate căpăta oxigen, iar apatia păguboasă ce-l înconjoară va scădea. Relevanța globală a Europei depinde de vitalitatea democrației ei, dar democrația este numai atunci viguroasă când alegătorul este încredințat că votul său se regăsește în voința generală.

5. Cum îți explici faptul că, în Preambulul Tratatului pentru o Constituție Europeană, și în urmașul acestuia, Tratatul de la Lisabona, s-a respins propunerea de a se face referință explicită la Creștinism?

Andrei Marga: Respingerea propunerii de a se face referință la creștinism în acel proiect a fost efectul cecității neoliberale, ce tocmai se așternea peste continent. În fapt, nu s-a înțeles ceea ce primul filosof al modernității, care a fost, totuși, Hegel, a observat: anume că și democrația are nevoie de o „centură” care să lege interesele inevitabil diverse ale oamenilor – o „centură” de natura convingerilor morale, civice, politice, religioase. Implicațiile centurii sunt și acum anevoie pricepute printre politologi, psihologi, sociologi, care operează cu teza superficială a „sfârșitului istoriei”.

6. În anul 2003, J.H.H. Weiler, un „evreu călător”, cum singur se definește, profesor de drept european la Universitatea de Stat din New York și fost director al Institutului Universitar European din Florența, publica lucrarea *Un' Europa Cristiana*. Un *saggio esplorativo*, în care introducea un termen șocant, cel de Cristofobie, termen reluat, apoi, de George Weigel, în cartea *The Cube and the Cathedral. Europa, America, and Politics Without God*. Ce părere ai: este Europa cristofobă? Sau, este Europa mai cristofobă decât alte regiuni ale planetei?

Andrei Marga: într-adevăr, în vreme ce în China se discută oficial, la nivele înalte ale conducerii, perspectiva instituționalizării creștinismului, în Europa bisericile se

confruntă cu pierderea de participanți la liturghii. Cristofobie este, totuși, greu de spus. Poate că mai mulți oameni nu merg la o biserică sau alta, dar din tradițiile creștine, fie ele și „modernizate”, se revendică și mai mulți.

Ne aflăm în situația în care proiectul unificării europene – ce cuprinde inevitabil și o luare de poziție privind moștenirile Europei – stagnează de fapt, cu consecințe în toate direcțiile, inclusiv în sfera orientărilor vieții spirituale. Noile generații de responsabili europeni sunt mai curând perplecși, decât pregătiți să deslușească alternative. De aici vin neclarități, confuzii și, desigur, puseuri cristofobe.

7. S-a vorbit despre o „Europă postcreștină” Cum vezi viitorul Creștinismului în Europa?

Andrei Marga: Nu îl văd în relaxarea criteriilor morale și civice! Viitorul Europei este legat de capacitatea ei de democratizare. Creștinismul de pe continentul nostru nu numai că a fost la originea unor idei care au făcut posibilă democrația modernă, dar poate face și acum cel mai mult pentru democratizarea de care este nevoie. Europa, creștinismul, democrația sunt legate astăzi lăuntric.

Cum să facem, bunăoară, ca în democrația pe care o practicăm, în condițiile de viață în care trăim, să prevaleze argumentele mai bune? Este o întrebare de al cărei răspuns depinde oarecum viitorul previzibil al creștinismului.

Cum să triumfe, așadar, argumentele mai bune? Adică nu interesul privat sau de grup prezentat insidios ca interes general, nu influența banilor puși în joc, nu constrângerile instituțiilor existente, nu presiunea mulțimii celor care aderă la o abordare, nu prejudecățile de orice proveniență, nu sofisme favorizate de paupera stăpânire a logicii. Teza mea este că tocmai în acest punct poate interveni cu succes morala iubirii aproapelui și, deci, a disponibilității de a-l asculta cu luare aminte pe celălalt, de

a-i observa susținerile, de a-i cântări argumentele și de a accepta susținerile mai bine argumentate în deliberarea publică. În a contribui la a extinde continuu în societate această cultură a argumentărilor văd marea prestație potențială a creștinilor în contextul căutărilor de soluții la crizele de astăzi.

Este confirmat empiric faptul că democrația redusă la simpla alegere periodică a reprezentanților, oricât de liberă ar fi alegerea, nu exclude autoritarismul, fie el și instalat democratic. Rămâne, de asemenea, confirmată repetat constatarea că abia o democrație asumată ca formă de viață mai poate fi soluția democratică la degradările și neajunsurile din societățile de astăzi. Iar democrația ca formă de viață, cum John Dewey ne-a avertizat, are nevoie de o morală precum cea pe care o moștenim - a iubirii aproapelui.

Creștinul demn de nume poate face, în virtutea culturii din care se împărtășește, cel mai mult pentru a apropia ora democrației ca formă de viață. El se poate preocupa, desigur, de soarta celuilalt în forme concrete variate: de la sprijinul material, ajutorarea în caz de boală sau bătrânețe, suportul în momentele dificile, la consolarea în fața pierderilor ireparabile și consolidarea în fața loviturilor sorții, care, toate, sunt salutare. Creștinul are a le desfășura pe toate. El atinge însă în bine soarta mult mai multor oameni contribuind, cu gândul, vocea și pledoaria sa publică, la asanarea democrației însăși, ale cărei beneficii se răsfrâng, așa cum ne arată istoria modernă, asupra celor mai mulți și în modul cel mai durabil. Creștinul își măsoară astăzi adâncimea credinței prin ceea ce face pentru cei din jur ca persoane și comunități.

8. Cum vezi, acum și în viitor, relația dintre Creștinism și Islam în Europa?

Andrei Marga: în condițiile tendințelor demografice negative, Europa va continua să preia populații din afara ei. Este vorba, inevitabil, de populații cu diferite afilieri

religioase. Schimbarea proporțiilor religiilor și denomiunilor este, în astfel de condiții, de așteptat. Relația la care te referi va depinde de procesele ce au loc în Islam. Europeanii cheamă, în esență, la luarea în considerare a rădăcinii comune a iudaismului, creștinismului și Islamului în tradiția abrahamică, cu toate implicațiile, inclusiv în relațiile dintre ele. Într-un volum (Andrei Marga, *Religia în era globalizării*, 2005) am explicat această relație. Islamul de astăzi este împletit, însă, cu politici ale diferitelor state, încât acțiunile sale depind de decizii politice. Dacă, de pildă, tânărul prinț moștenitor al Arabiei Saudite își va promova programul de schimbări, cum pare la ora de față, vor fi acțiuni ce par promițătoare.

9. Reprezintă Islamul o amenințare reală pentru Europa și pentru Creștinism?

Andrei Marga: Islamul este un concurent, prin demografie și prin hotărâre. Eu cred că Europa și creștinismul european au luat act în mod lucid de acest fapt. Ele nu sunt nicidecum în defensivă, dar un conflict deschis poate fi fatal tuturor. Este nevoie de personalități cu viziune și capacitate de a decide și de a motiva oamenii în contextul de multe ori tensionat al vieții de azi. „Criza de lideri” (nu de „șefi” sau „manageri”!) lovește din plin în zilele noastre, poate cel mai mult.

10. Dintre cele trei religii monoteiste: Iudaism, Creștinism și Islam, care ți se pare că este cea mai compatibilă cu ideea (conceptul, valorile) democrației moderne?

Andrei Marga: Depinde ce se ia din fiecare. Fiecare a avut, în timp, ambele: și justificări ale autoritarismului și justificări ale democrației. De exemplu, iudaismul a fost eliberator pentru individ atunci când a recunoscut un Dumnezeu creator, dirigitor și izbăvitor al lumii. Creștinismul s-a detașat în mod univoc – mai ales după al doilea război mondial – de plasarea de partea celui puternic (a „stăpânului”), care i-a marcat istoria, în

favoarea promovării omului, după ce a pus capăt opoziției sale la expansiunea științelor moderne ale naturii. În definitiv, creștinismul a devenit promotorul drepturilor omului în deceniile recente și a făcut posibilă cotitura din Europa Centrală și Răsăriteană! Este, în orice caz, un rol istoric, care ar trebui mai bine explicat și asumat.

11. S-a vorbit, în ultimul timp, de o diferență radicală între Europa și America în ceea ce privește rolul religiei, în particular, al Creștinismului, în viața publică. Se știe, bunăoară, că au fost președinți americani, astfel precum George Washington, Abraham

Lincoln, Jimmy Carter, iar, mai recent, George Bush, care s-au prevalat de valorile creștine în politica pe care au practicat-o. Cum vezi diferența dintre SUA și Europa în ce privește rolul religiei în viața publică?

Andrei Marga: Tradițiile moderne ale SUA și Europei s-au despărțit într-un punct important. În vreme ce Constituția SUA prevede deplina libertate de credință, constituția rezultată din Revoluția Franceză separă statul și religia. Consecințele acestei deosebiri sunt multe. La vârful politicii americane se mai amintește ascendența iudeo-creștină a Americii, în Europa se face sporadic acest lucru. De aici rezultă cel puțin o criză de legitimare și o criză de motivație, cu care Europa actuală are de luptat, în pofida reușitelor ei pe alte planuri.

Acum SUA și Europa se apropie. Observăm aceasta și în marile construcții ale filosofiei vieții publice. Să facem o scurtă evocare. În Statele Unite ale Americii curentul ce urcă de la Thomas Jefferson, prin Oliver Wendel Holmes și apoi Louis Brandeis și, mai recent, John Dewey, a înregistrat un nou moment de referință prin scrierea monumentală a lui John Rawls, *A Theory of Justice* (1971). Aici se relansează ideea „raționării publice” și a unei „rațiuni publice” prin resondarea „structurii de bază (basic structure)” a societății: „structura de bază este subiectul inițial al justiției. Aceasta înseamnă că prima problemă distributivă este atribuirea de drepturi fundamentale și

datorii și reglementarea de inegalități sociale și economice și de așteptări legitimate fondate în acestea. Desigur că orice teorie etică recunoaște importanța structurii de bază ca subiect al justiției, dar nu toate teoriile consideră în același fel importanța ei. În justiție, ca faimess, societatea este interpretată ca o aventură (venture) cooperativă în avantaj mutual. Structura de bază este un sistem public de reguli ce definesc o schemă a activităților ce conduce oamenii la a acționa împreună pentru a produce o sumă mai mare de beneficii și de a atribui fiecăruia anumite pretenții recunoscute de a se împărtăși din acestea conform unor proceduri” „Raționarea publică” a fost legată explicit de John Rawls de „concepția societății constituțional democratice bine ordonate (well-ordered constitutional democratic society)”, de democrație, dar a continuat să-l preocupe sub aspectul realizabilității istorice. În scrierile finale (vezi *the idea of Public Reason Revisited*, 1997, în John Rawls, *Collected Papers*, 2001) el a propus ca „în rațiunea publică doctrina comprehensivă a adevărului și dreptății să fie înlocuită cu ideea a ceea ce este rezonabil adresat, din punct de vedere politic, cetățeanului ca cetățean” Dar, această evoluție nu este totul, lui John Rawls revenindu-i meritul de a fi readus tema „rațiunii publice” în miezul moralei și dreptului.

Reluând observațiile lui John Dewey (din *The Ethic of Democracy*, 1898), în care democrația este legată nu numai de o tehnică a obținerii deciziei, ci și de un conținut moral, în virtutea căruia și deciziile luate cu satisfacerea regulilor pot fi chestionate sub aspectele fundamentale ale adevărului și justeței, Jürgen Habermas a propus legarea democrației de „politica deliberativă” și recuperarea astfel a nivelului discursiv al dezbaterii publice. „Politica deliberativă își dobândește forța legitimatoră din structura discursivă a unei formări a opiniei și voinței, care își poate îndeplini funcția ei social-integrativă numai datorită așteptării unei calități raționale a rezultatelor ei. De aceea, nivelul discursiv al dezbaterii publice constituie

variabila cea mai importantă” (Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates*, 1993, p. 369). Cel mai important filosof de pe scena actuală a readus „dezbateră publică” în forma discursivă în miezul democrației și a reintegrat, în acest fel, calitatea dezbaterii publice în viziunea democratică.

12. În anul 2012, Jean Louis Harouel, jurist și profesor la Sorbona, a publicat o carte intitulată *Le vrai génie du Christianisme: Laïcité, Liberté, Développement* (trimitere la cartea lui Chateaubriand, *Le génie du Christianisme.*), în care promovează ideea că toate marile realizări ale Occidentului, în varii domenii, se datorează Creștinismului. Cum ți se pare o astfel de idee?

Andrei Marga: în zilele pe care le trăim se descoperă în detalii faptul că științele moderne ale naturii au fost posibile abia în cadrul monoteismului asigurat de tradiția iudeo-creștină a Europei, că științele sociale moderne au apărut pe premise ale teodiceii. Fiindcă suntem în aceste zile la 500 de ani de la Reforma protestantă mai amintesc două praguri – drepturile omului și economia organizată pe principiul randamentului.

La celebrarea a 500 de ani de la inițierea Reformei se cuvine să ne dăm seama de consecințele ei pentru societatea modernă. Aceasta include economie orientată de randament, democrație a individualităților libere, știință a cauzelor eficiente, cultură a împlinirii scopurilor. Două personalități au sesizat în premieră impactul modernizator al Reformei. Georg Jellinek (cu *Die Erklärung der Menschenrechte und Bürgerrechte*, 1895) a deschis ochii contemporanilor asupra iradierii seculare a Reformei – formarea instituțiilor moderne pe baza emancipării individului, pe care l-a stimulat la virtuți cetățenești și civism. Max Weber (cu *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905) a dovedit impactul economic al Reformei. Culturile actuale conțin, așadar, efectele durabile ale rolului propulsor al Reformei inițiată de

Martin Luther în 1517.

13. Rămânând tot în lumea cărților, un alt autor francez, specialist în studiul religiilor, directorul celebrei publicații *Le Monde des religions*, Frederic Lenoir, a scris o carte intitulată *Le Christ philosophe* (Pion, 2007) în care demonstrează că Creștinismul a fasonat cultura occidentală de două milenii, valorile creștine fiind „matricea lumii moderne”. Mai mult, el susține că Drepturile omului s-au născut în Occident deoarece doar Occidentul s-a inspirat, în mod fundamental, din tradiția și din valorile Creștinismului. Cum comentezi acest punct de vedere? Crezi în forța Creștinismului de a schimba lumea postmodernă?

Andrei Marga: Juristul care a fost Georg Jellinek a arătat primul că libertățile și drepturile moderne ale omului și cetățeanului își au originea în schimbări ale trăirilor și interpretărilor religioase ale lumii. Istoricul Marc Bloch a arătat că biserica și statul și-au împrumutat reciproc caracteristici ale organizării.

În ceea ce privește viitorul, rolul creștinismului va fi mai mare dacă concentrarea specifică asupra mântuirii, asupra persoanei, asupra iubirii aproapelui, asupra libertății și dreptății nu se lasă atenuată de considerente instituționale, contextuale și de oportunitate. Nu s-a putut elabora o abordare alternativă mai fecundă a condiției umane.

14. În ce măsură apartenența la o confesiune religioasă influențează semnificativ opțiunile de vot dintr-o țară. S-a vorbit, bunăoară, după ultimele alegeri din SUA, că un rol decisiv în tranșarea luptei pentru Președinția Statelor Unite l-ar fi jucat creștinii evanghelici. Ce crezi despre acest subiect?

Andrei Marga: Se poate scrie cu relativă ușurință istoria religiei, dar este sigur că istoria societăților nu a fost comandată doar de religie. La nivelul probelor de azi nu se poate susține că doar convingerile religioase au generat evenimentele. În orice situație, însă, se impune

recunoscut impactul enorm al pragurilor religioase asupra culturii și civilizației. De aceea, mai plauzibilă este o istorie a convingerilor religioase care au dus înainte istoria.

În definitiv, performanțele extraordinare ale evreilor nu pot fi despărțite de iudaism. Declinul Imperiului Roman și expansiunea creștinismului sunt legate. Crearea Europei se datorează în măsură hotărâtoare creștinismului. Știința modernă nu ar fi fost posibilă în afara monoteismului religios. Răsăritul european s-a particularizat în urma Bizanțului. Occidentul s-a singularizat mai întâi pe temelia catolicismului. Schimbarea Europei și emergența Americii sunt indisolubil legate de Reformă. China datorează enorm confucianismului. Iar importanța acestora în istoria mondială este bine cunoscută.

Totdeauna religiile și denotațiunile au influențat comportamentele politice. Impactul istoric al religiei este mai mare decât se admite explicit. Inclusiv în condițiile democrației.

Cum se știe, SUA sunt un rezultat al moștenirii iudeo-creștine întreținută de comunitățile neoprotestante. Nu este de mirare că acestea au jucat un rol eminent într-o campanie electorală sau alta. Dacă este să-l luăm în seamă, în continuare, pe Max Weber, atunci se poate spune că denotațiunile creștinilor evanghelici sunt mai atrase de cei care au gustul și preocuparea întreprinderii, economice în primul rând.

15. Reprezintă religia un factor de identitate indispensabil pentru Europa? Cum vezi viitorul religiei legat de acest subiect?

Andrei Marga: Istoriceste da, ține de identitate. Dar și sistematic.

Avem de la Nietzsche încoace observația că Europa stă pe trei mari moșteniri – religia în forma creștinismului, știința și filosofia greacă, dreptul roman. Putem adăuga detalii – alte contribuții. Un fost mare rabin neolog de Viena spunea, de exemplu, că filosofia arabă axată pe individual, ce se asocia cu aristotelismul moștenit din

Antichitate, este o contribuție ce merită evocată.

Mai putem adăuga observația că în istoria europeană – filosofică sau nu – s-a dovedit că nu dau rezultate preluările unilaterale ale moștenirilor. De pildă, gândirea medievală a sucombat având slabă legătură cu Grecia Antică. Idealismul clasic german, axat de fapt pe Grecia Antică și Roma, a fost pus în cauză, cu succes, de Feuerbach sau Kierkegaard, care au acuzat subordonarea creștinismului. Dostoievski a procedat la asumarea profundă a creștinismului, dar nu a mai putut-o uni mulțumitor cu Grecia Antică și Roma, ceea ce i-a închis perspectiva. Vatican II a trebuit să întreprindă o vastă reevaluare pentru a integra fără resturi moștenirile. Astăzi, în orice caz, triumphiul Ierusalim-Atena-Roma dă seama cel mai profund de identitatea Europei. Aceasta poate fi lămurită cu detalii (vezi Andrei Marga, *Filosofia unificării europene*, 2005), dar acest triumfi rămâne coloana vertebrală a identității europene.

15. Se poate vorbi de o religie globală și ce-ar însemna asta?

Andrei Marga: Religia este de mult globală, în înțelesul că se manifestă dincolo de frontiere naționale sau ale imperiilor. Se poate vorbi de ceea ce spui, dar ar fi o formulă abstractă. O „religie a umanității”, propusă cum știm de Auguste Comte, era utopică și a rămas în cărți. Nici cel mai elaborat proiect, pe care l-a gândit Hans Kung, ca susținere a „eticii globale”, nu aderă suficient la realitatea istorică și rămâne deocamdată un proiect la dispoziția Națiunilor Unite, dependent de eficiența acțiunilor acestora.

16. Hans Kung, autorul unui proiect care a făcut vâlvă: Weltethos sau Global Ethic, este de părere că, în religiile lumii, pot fi identificate valori și standarde care ar putea constitui fundamente pentru o Etică globală. El dă ca exemplu „Regula de aur”, prezentă în mai multe religii și sisteme de gândire. Această Etică globală ar avea menirea de a ghida, în viitor, atât Politica globală, cât și

Economia globală. Ți se pare viabil un astfel de Proiect?

Andrei Marga: Da, „etica globală” a lui Hans Küng este de fapt o universalizare a decalogului creștin, care preluase, cum știm, decalogul iudaic, din care s-a împărtășit și Islamul. Este posibilă asemenea etică – în fapt, comunicarea ce are loc între religii, atâta câtă este – pleacă de la acest fond etic comun. Problema este de a face din „etica globală” sursa regulilor de comportament în viața curentă a oamenilor.

În epoca modernă, cum știm prea bine, „diferențierea” (Luhmann) și „autonomizarea” (Max Weber) valorilor s-au accentuat continuu, până la a crea impresia unei pluralități în care fiecare valoare este scop în sine. Sunt filosofi ce cultivă concepte crezând că acestea sunt lipsite de orice semnificație morală, civică, politică și se simt „profesionalizați” în măsura în care ignoră valorile de această natură. Mulți politicieni înțeleg democrația doar ca o tehnică de selectare a conducătorilor sau pur și simplu ca un cadru pentru propria ascensiune la roluri de decizie. O seamă de economiști nu pot sesiza, dincolo de calculul corelațiilor dintre indicatori, mai mult decât laturi ale unor sisteme suficiente lor însele. Este foarte răspândită, printre cercetătorii științifici, convingerea după care ceea ce ei fac înseamnă izolarea, fără cusururi, a căutării adevărului de orice alte valori. Între timp, s-a creat, în orice caz, grație „diferențierii” și „autonomizării” valorilor, conștiința – ce trece pentru mulți oameni drept realitate – separării până la ruptură de valori.

Totuși, atunci când, sub presiunea realităților, filosofi ce se pretind „nonangajați” se trezesc că servesc scopuri perverse, când politicieni imorali se simt demascați, când economiștii sunt forțați să recunoască faptul că formalismele lor generează pauperizare, când cercetători științifici sunt nevoiți să admită că ceea ce ei fac se înțelege mai profund de către cei ce se opun reducionismelor – se acceptă că valorile sunt în legătură. În rest, se recurge adesea la improvizații. Se crede, de

pildă, că simpla unire, doar retorică, a valorilor în exprimările aceleiași persoane sau recursul, în funcție de împrejurări, la valori diferite înseamnă legătura valorilor.

Desigur că diferențierea și autonomia valorilor sunt realități ce trebuie protejate. Politica, economia, cercetarea științifică, filosofia, precum și oricare alte activități umane sunt de apărat în „diferența” și „autonomia” lor și sunt de promovat neabătut potrivit propriilor lor criterii, strategii, metodologii. Dar conștiința unității valorilor, a cărei nevoie o resimțim astăzi mai mult decât în deceniile anterioare, nu se mai poate reface prin simpla proclamare retorică a legăturii dintre valori. Hans Küng a arătat ce este de făcut în politică, economie, cercetarea științifică și unde se poate însera „etica globală”.

17. Peter Berger, cunoscutul sociolog al religiilor, este de părere că paradigma secularizării, în care a crezut chiar el o vreme, nu se mai susține astăzi. Excepție face doar Europa. Împărtășești acest punct de vedere?

Andrei Marga: Filosofii au acum bune motive să amintească un trecut încărcat de dificultăți. În epoca modernă nu numai că secularizarea a înaintat continuu, dar și-a dezvăluit tot mai mult ambiguitatea. Deja Hegel a observat că după ce a fost dezlegat de legitimări prin interpretări religioase ale lumii, sistemul normativ a fost așezat pe voința variabilă a oamenilor și expus instabilității, încât modernitatea va fi străbătută de crize structurale. Auguste Comte, la rândul său, a elogiat „pozitivarea” cunoașterii și extinderea abordărilor „științifice” la noi domenii ale realității, dar și-a dat seama că numai restaurând, într-o formă oarecare, conținuturi ale religiei se va asigura baza intelectuală a unei vieți umane orientată de idealuri. Marx a observat că secularizarea aduce cu sine, în același timp, scoaterea din viața statului modern de drept a justificărilor religioase și refugiarea vechilor conținuturi religioase în viața privată. Kierkegaard a arătat că reduta dilemelor dramatice ale

conștiinței individuale este inexpugnabilă pentru secularizare. Nietzsche avea să creeze leitmotivul conform căruia o societate secularizată, chiar în forma avansată a democrațiilor moderne, nu numai că nu diminuează dependențele vieții umane, dar le amplifică indefinit. Husserl a semnalat estomparea conștiinței sensului odată cu progresul cunoașterii pozitive a naturii și primejdia reeditării comportamentelor barbare pe fondul expansiunii fără precedent a științelor. Heidegger a acuzat căderea omului sub controlul structurilor anonimizate ale lumii în condițiile progresului acelei subiectivități ce s-a dezlegat de prealabile religioase și s-a orientat spre luarea în stăpânire a lumii convertită în obiect. Rosenzweig a făcut bilanțul secularizării și a deschis argumentarea după care religia este chemată să revină în poziția unei forme permanente a spiritualității umane. Horkheimer și Adorno au tras concluzia mai precisă a unei tendințe imanente raționalității secularizate spre distrugerea de sine reinstaurând dominația „obiectivității oarbe” Foucault a considerat întreagă această raționalitate drept o tehnologie a puterii ce ia sub control chiar corpul uman. Habermas a argumentat că aflarea sensului și generarea de motivație țin de o „lume a vieții trăite” de oameni, care poate fi invadată și penetrată de imperativele sistemice ale reproducerii culturale a vieții din societățile secularizate, dar nu se lasă anihilate de acestea. Iar la capătul dinspre noi al dezvăluirii ambiguităților secularizării, cardinalul Ratzinger, care avea să devină papa Benedict al XVI-lea, a arătat că diagnoza autodistrucției „iluminismului” lăsat în seama secularizării se dovedește a fi până la urmă corectă și a pledat pentru restabilirea de valori ferme ce vin din tradiția iudeo-creștină.

18. Într-un dialog dintre Jonathan Sacks și Charles Taylor, cel dintâi consideră că religia este o contra-voce la adresa normelor societății, este un fel de a spune uită-te sus, caută un orizont mai larg. Religia înseamnă a privi dincolo de eul nostru, de ceea ce putem vedea acum.

Religia înseamnă izbăvirea de singurătate, o contestare a societății individualiste în care trăim. Cum ți se par aceste afirmații?

Andrei Marga: Filosofia este, cum spunea unul dintre profesorii mei (Manfred Riedel), gândire mai departe. Adică până când nimic nu mai rămâne nelămurit de către rațiune! Religia are multe în comun cu filosofia, și invers, firește. Ea adaugă însă ceva propriu – anume o soluție elaborată pentru minte, dar și pentru inimă, pentru cuget, dar și pentru simțire. Iar din optica acestei soluții omul înzestrat cu religie poate privi mai profund, critic, de ce nu? viața din jur și propria viață. Marele rabin de Londra are dreptate.

19. În concluzie, ce răspuns ai la întrebarea: Va reveni religia – și mă gândesc, aici, în primul rând la Creștinism – în viața publică din țările Europei?

Andrei Marga: Este greu de făcut prognoze în nesiguranța de azi. Pot spune că nu va fi viață publică fără valori creștine. Să detaliez.

Nu este filosofie realistă – în sensul de redare fidelă a datelor condiției umane – cea care nu-și asumă trecerea inevitabilă a vieții oamenilor prin ceea ce se petrece în viața publică. Stilul de sihastru poate fi atrăgător ca reacție la masificare, dar, la propriu, este iluzoriu. Stilul naturist promite, de asemenea, o sustragere ce nu se poate atinge. Abordarea istoriei, când lasă la o parte viața publică a epocilor, momentelor și biografiilor investigate nu mai poate explica destul. Abordarea problemelor de viață și de creație ale oamenilor poate face abstracție – și în mod frecvent o face – de viața publică, dar devine ea însăși neconcludentă. Filosofile ce ignoră deliberat sfera publică, în general filosofile „retragerii” și „recluziunii”, ce înfloresc mai ales în țările sărace, cheltuie energii pe direcții care nu au dat de multă vreme, și poate că nu mai pot da, soluții efective. Spus scurt, în explicarea de fapte istorice, în proiecte de organizare și în configurarea de dezvoltări, alături de premise tehnologice, de economie,

administrație, cultură, viața publică este de luat în considerare din motivul simplu că viața oamenilor o presupune continuu.

Din punct de vedere cultural noi suntem, ca trăitori ai modernității târzii, educați în ceea ce se numește, de la începutul secolului al XX-lea încoace, „modelul liberal al sferei publice”. Cum este conceput acesta putem sesiza în catalogul de libertăți și drepturi imprescriptibile ale omului și cetățeanului conținut în *Declarația de independență* și *Constituția* Statelor

Unite ale Americii și în *Declarația Drepturilor Omului* și *Cetățeanului* a Revoluției Franceze. Unii filosofi – Locke, Rousseau, de pildă – au prefigurat și pregătit formulările libertăților și drepturilor, alții – precum Kant, Mendelsohn, Hegel – le-au dat expresie filosofică de mare anvergură. La mijlocul secolului al XIX-lea, Europa a traversat marea confruntare dintre cei care au considerat acel catalog drept suficient, dar realizarea lui are nevoie de timp, și cei care au pretins schimbări – unii, ca von Keteller, prin reforme, alții, ca Marx, prin revoluție. Mai bine de un secol și jumătate istoria europeană, inclusiv culturală, a fost dominată de controversa din jurul catalogului, cu trei mari actori rămași în scenă (după prăbușirea reacției monarhice absolutiste): conservatorii cu nostalgii în trecut, reformiștii care voiau ameliorări treptate pentru aplicarea catalogului, revoluționarii, care năzuiau spre chestionarea catalogului chiar cu prețul punerii lui în paranteză. Cotitura istorică din 1989 a dat câștig de cauză reformatoilor, din motivul profund că nu se poate renunța la acest catalog fără să trebuiască să se renunțe la umanitate. Astăzi ne aflăm într-o situație schimbată, care are nevoie de interpretări de anvergură comparabile cu cele de odinioară.

Până la noi, însă, reflecția asupra sferei publice a vieții oamenilor a înregistrat câteva schimbări majore, legate de opere intelectuale de cea mai mare anvergură. Nu facem aici istoria ideilor, dar, pentru a putea situa

răspunsul menționez, fie și în treacăt aici, opera de impact istoric extraordinar a lui Hans Kelsen. În fapt, dincolo de detalii ce se pot discuta, prin *Das Parlamentarismus* (1923) și *Reine Rechtslehre* (1934), celebrul jurist nu numai că a fundamentat apărarea modelului liberal al sferei publice, dar a formulat fundamentele juridice ale democrației reprezentative în societatea modernă și ale relațiilor internaționale bazate pe suveranitate, ce rămân, și unele și altele, practicate și astăzi. El a făcut aceasta dintr-un punct de vedere filosofic neokantian, stilizând o bază normativă fecundă în fața pozitivismului dizolvant al perioadei interbelice. Hans Kelsen s-a opus autoritarismului din sfera conceperii dreptului în numele democrației, a apărât punctul de vedere după care jurisprudența trebuie să urmărească realizarea justiției și a respins ingerințele politicii în chestiuni de drept.

A doua, cronologic vorbind, operă majoră ce are consecințe până astăzi a fost concentrată asupra parlamentarismului ca expresie sintetică a sferei publice. Ea constă din scrieri ale celui de al doilea jurist de mare pondere al secolului al XX-lea, Carl Schmitt. De la început opus lui Hans Kelsen și inspirat de reacția fundamentalistă a lui Donoso Cortés, acesta a dat în replică scrierea

Die geschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus (1923). Aici a contrapus promisiunilor legate de parlamentarism, ca exponent al sferei publice liberale, realitatea ce debuta la începutul secolului al XX-lea. Din premisa după care statul modern este rezultatul mai ales al evoluției economice, Carl Schmitt derivă concluzia că „parlamentul și-a pierdut solul pe care a apărut, sub aspect moral și spiritual, și nu mai este decât o cochilie vidă” El invocă distanța la care s-a ajuns în practică față de „principiile parlamentarismului”: caracterul public al dezbaterii ce duce la decizie, separarea puterilor în stat, înțelegerea la propriu a legii, concentrarea parlamentului asupra adoptării legilor au fost modificate în practică, încât se regăsesc doar ca

pretenții în fața unei realități ce se conduce după alte reguli. „S-a crezut că, singure, caracterul public și discuția ar permite să se depășească forța și puterea ca fapte brute – pentru o gândire liberală a statului de drept, răul în sine, *the way of beasts*, cum spune Locke – și de a aduce triumful dreptului asupra forței... Realitatea vieții parlamentare și viața partidelor politice, ca și convingerea generală, sunt astăzi foarte departe de asemenea credință. Marile decizii politice și economice de care depinde astăzi destinul oamenilor nu mai sunt rezultatul (dacă cumva a fost vreodată) unei echilibrări a opiniilor în luarea de cuvânt publică, opusă altei luări de cuvânt publice, și nu este de la început rezultatul dezbaterii parlamentare. Participarea reprezentării populare la guvernare, guvernarea populară, s-au dovedit a fi mijloace prin excelență pentru a pune capăt separației puterilor și, odată cu ea, vechii idei a parlamentarismului”. Iar dacă „spațiul public” și „discuția publică” au devenit „vide și caduce” în realitatea vieții, atunci parlamentarismul și-a pierdut baza.

Carl Schmitt a relaxat legătura între stat de drept și democrație, dintre democrație și liberalism, democrație și parlamentarism și a căutat să înlăture frontiera dintre autoritarism și democrație. Azi nu este altă cale decât a reface și reafirma legătura. Nu este o problemă ce atinge doar destinul altor sectoare. Ea atinge și destinul creștinismului. Odinioară, Carl Schmitt a invocat opinii ale unor creștini pentru a submina încrederea în viața publică și democratizare. Azi suntem determinați, de toate experiențele, să restabilim această încredere. Cu resursele sale greu de egalat, creștinismul poate contribui la refacerea de care vorbeam. De aceasta ține și destinul său în viața publică.

Note despre autori

Ionuț Apahideanu este licențiat în Științe politice al Universității Babeș-Bolyai din Cluj, promoția 2004. A urmat studii masterale la SNSPA București (2006) și este doctor în Științe Politice al Universității București (2015).

Teza doctorat a avut ca temă subiectul: „Identitate religioasă și religiozitate în Europa în era globalizării”
Interese de cercetare: studii globale, studii religioase, relații internaționale. Capitole în volumele *Manual de relații internaționale*, *Crisismanagement în România*, *Armonie și conflict intercultural în Banat și Transilvania*. *Perspective cultural-istorice, 1650 - 1950*; articole în „Journal for the Study of Religions and Ideologies”, „South-East European Journal of Political Science”, „Euro Polis”, „Studia Politica. Romanian Political Science Review”, „Revista internațională de psihologie politică și societală”, „Strategic Impact”, „Monitor Strategic”, „Sfera Politicii”, precum și articole în presă etc.

Vasile Boari este licențiat în Filosofie (1972) și doctor în filosofie (1978) al Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca. Fondator și fost decan al Facultății de Științe Politice și Administrative, în perioada 1996 - 2002, în prezent este profesor conducător de doctorat în cadrul Școlii doctorale de Științe Politice și ale Comunicării din cadrul UBB. Este autorul volumelor: *Dialectica raportului conștiință morală-conștiință politică. O perspectivă filosofica* (1987), *Filosofia și condiția morală a cetății* (1991), *Noua Europă în căutarea identității* (2009), *Filosofie și politică* (2009), *Creștinism și politică* (2016), precum și a numeroase studii și eseuri de filosofie politică și morală și de filosofia culturii și religiei. A beneficiat de burse de cercetare și specializare la Universitatea Liberă din Bruxelles, Universitatea de Stat din Pittsburgh și Universitatea Californiei din Berkeley. Este director fondator al revistelor EAST și EUROPOLIS și coordonatorul seriei de Studii Politice din cadrul Editurii Presa Universitară Clujeană. A fondat și condus, în calitate de director, Centrul de Analiză Politică și Institutul de Studii Globale din cadrul Universității Babeș-Bolyai.

A coordonat traducerea Tratatului de Etică (2006) precum și volumele: *Cine sunt românii? Perspective asupra identității naționale* (2009), *Identitatea românească în*

context european (2009), Regăsirea identității naționale (2010), Weighting Differences: Romanian Identity in the Wider European Context (2009), Religion and Politics in the 21-st Century (2013). La Editura Institutul European a coordonat volumele: România după 20 de ani (2010), Intelectualii și Puterea (2012), Armonie și conflict intercultural în Banat și Transilvania (în colab. cu M. Spariosu, 2014), Religie și politică (2016).

Stephen Baskerville este profesor de științe politice la Patrick Henry Collège, Statele Unite ale Americii. Și-a luat doctoratul la London School of Economics and Political Science. În prezent predă politică comparată la Patrick Henry Collège, iar înainte a predat Afaceri Internaționale la Howard University din Washington și la Universitatea Palacký, în Cehia. În prezent este profesor Fullbright la Jagiellonian University în Cracovia. A activat în cadrul Howard Center for Family, Religion, and Society. Este preocupat de ideologii politice, religie și politică, politici sociale și familiale și libertate religioasă. Printre lucrările publicate se numără: *Not Peace but a Sword: The Political Theology of the English Révolution* (1993; expanded édition, Wipf & Stock, în curs de apariție), și *Taken Into Custody: The War Against Fathers, Marriage, and the Family* (2007). A fost redactor la publicația International Journal for Religious Freedom.

Giorgia Bulli este cercetătoare în științe politice la Universitatea din Florența. Este doctor în științe politice al Universității din Florența. Domeniile sale de interes sunt comunicarea politică, studiul partidelor și al sistemelor de partid cu un focus pe partidele populiste din Italia și Germania. Este co-autor (împreună cu Matteo Albanese, Caterina Froio, Pietro Albanese) al volumului *Casa Pound. Fascisti di un altro Millennio?* (2014). Printre publicațiile sale mai amintim și capitolul publicat cu Giulia Sandri și Antonella Seddone, *Party membership in Italy* (2015), în Emilie van Haute și Anika Gauja *Party Members and Activists* (2015).

Sorin Gog este lector universitar în cadrul Facultății de Sociologie și Asistență Socială la Universitatea Babeș-Bolyai unde predă cursuri de teorii sociologice contemporane, sociologia religiei și paradigme ale secularizării. A desfășurat mai multe stagii de cercetare la Universitatea Fribourg (Elveția), Institutul Max Planck pentru Antropologie Socială (Germania), IWM (Austria), Colegiul Noua Europă (România) și Colegiul pentru Studii Avansate din Helsinki (Finlanda). A susținut teza de doctorat în 2011, intitulată *Identități seculare și religioase în România postsocialistă*.

Ion Josan este doctorand în cadrul Facultății de Științe Politice a Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca. Domeniile sale de cercetare sunt legate de Istoria și cultura Iranului contemporan, Ideologii politice în tradițiile monoteiste, Islamul în Balcani. În ultimii 3 ani s-a ocupat de studierea dezvoltării Islamului politic în lumea šiită în contextual Revoluției Iraniene și al influenței sale. Teza sa de doctorat analizează principalele idei și figuri care au făcut posibilă Revoluția Iraniană din 1979 și evoluția ideatică a gânditorilor šiiti iranieni. Între lunile aprilie și iunie ale anului 2016 a beneficiat de un stagiul de cercetare în cadrul Universității Tarbiat Modares din Teheran. În anul următor a participat la cursuri de învățare a limbii persane în cadrul Universității Shahid Behești din Teheran.

Marius Lazăr este lector universitar doctor în cadrul Facultății de Istorie și Filosofie, Departamentul de Studii Internaționale și Istorie Contemporană din cadrul Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca. Predă cursuri privind istoria și geopolitica Orientului Mijlociu, a Caucazului și a Asiei Centrale și de Sud. Domeniul său de interes și de expertiză este islamologia, politicile Orientului Mijlociu contemporan, problema Islamului european, geopolitica. A efectuat stagii de cercetare și specializări în Franța (Centre d'Histoire Sociale de l'Islam Méditerranéen/École des Hautes Études en Sciences

Sociales; Institut Français de Géopolitique/Université Paris 8), Egipt (Centre d'Études et de Documentation Économiques, Juridiques et Sociales, Cairo), Maroc (Université Sidi Mohamed Ben Abdellah, Fès), Tunisia (Université de Sfax), Iran (Teheran, Isfahan) și activități de predare în Franța (Université Paris-Est) și Liban (Université Saint-Joseph, Beirut). Este autor al numeroase studii referitoare la istoria și civilizația spațiului musulman, în special Irakul, Islamul politic, šiismul și Islamul European.

Andrei Marga este licențiat în filosofie și sociologie al Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca. A obținut doctoratul în filosofie cu o teză despre Herbert Marcuse. S-a specializat în filosofie contemporană în Germania Federală și SUA. După 1990 a fost rector al Universității Babeș-Bolyai, ministru al Educației și ministru de Externe. A publicat numeroase volume în domenii variate precum: istoria filosofiei contemporane, logică și argumentare, filosofia unificării europene, filosofia și sociologia societății moderne, filosofia și politica educației, religia astăzi, ș.a. Printre volumele publicate amintim: *Philosophy in a Changing Europe* (2017), *Ordinea viitoare a lumii* (2017), *Justiția și valorile* (2017), *Pragmatismul reflexiv. Încercare de construcție filosofică* (2016), *Reconstrucția pragmatică a filosofiei. Profilul Americii clasice* (2016), *Ascensiunea globală a Chinei* (2015), *Introducere în filosofia contemporană* (2014), *Criza și după criză. Schimbarea lumii* (2012), *The Destiny of Europe* (2011), *Argumentarea* (2010), *Absolutul astăzi. Teologia și filosofia lui Joseph Ratzinger* (2010), *Filosofia lui Habermas* (2006), *Filosofia unificării europene* (2005), *Religia în era globalizării* (2005), *Relativismul și consecințele sale* (1998), *Raționalitate, comunicare, argumentare* (1991). Este doctor *honoris causa* al mai multor universități europene și beneficiarul mai multor premii și distincții, între care Premiul Herder.

Adrian Petrice este absolvent de Științe Politice și de

Științe Economice-Relații Internaționale și doctor în Științe Politice. A activat ca cercetător la Centrul de Analiză Politică și la Institutul de Studii Globale din cadrul Universității Babeș-Bolyai. Printre interesele de cercetare se numără economia politică, relațiile internaționale, retorica economiei politice de criză, ideologiile politice, atât cele seculare, cât și cele religioase. Printre publicațiile și contribuțiile la conferințe internaționale se numără cartea *The Rhetoric of Crisis Economics: EU-s Economic Governance Reform in the wake of a Global Financial Crisis* (în curs de apariție la Cambridge Scholars Publishing, UK), prezentarea *The refugee crisis in discourse. Identifying rhetorical instruments as proxies for cognitive frames in dealing with the refugee crisis* (din cadrul International Conference of the Romanian Sociological Society „NEW SOCIETIES, OLD MINORITIES /NEW MINORITIES, OLD SOCIETIES?”, 2016), articolul „Major Players in the Credit Market în România in the European Context”, Sorin Toader și Adrian Petrice în *Elsevier's Procedia Economics and Finance*, 2015).

Sorina Soare este cercetătoare în științe politice la Universitatea din Florența. Este doctor în științe politice al Université libre de Bruxelles. Domeniile sale de interes sînt studiul partidelor și al sistemelor de partide, mișcarea ambientalistă din Europa Centrală și Orientală și fenomenul populist. A coordonat împreună cu Sergiu Gherghina și Sergiu Mișcoiu, volumul *Contemporary Populism: A Controversial Concept and Its Diverse Forms, Newcastle upon Tyne* (2013). Printre publicațiile sale mai amintim și capitolul publicat împreună cu Sergiu Gherghina și Sergiu Mișcoiu, „How far does nationalism go? An overview of populist parties în Central and Eastern Europe”, în Reinhard C. Heinisch, Christina Holtz-Bacha, Oscar Mazzoleni (eds.), *Political populism. A handbook* (2017).

În colecția *Dezbateri contemporane* au apărut (selectiv):

1989 – 2009. Incredibila aventură a democrației după comunism, Lavinia Stan, Lucian Turcescu
Capitalismul (vol. I și 2), Jean Baechler
 Capitalismul o dezbatere despre construcția socială occidentală, Dorel Dumitru Chirițescu
 Corupția politică. Înăuntrul și în afara statului-națiune, Robert Harris
 Fețele monedei. O dezbatere despre universalitatea banului, Dorel Dumitru Chirițescu
 Globalizarea. Numele nimicului, Tiberiu Brăilean
Globalizare etică, Aurica Brișcaru
 Inteligența globală și dezvoltarea umană. Către o ecologie a învățării globale, Mihai I. Spăriș
Intellectualii și puterea, Vasile Boari, Natalia Vlas și Radu Murea (coord.)
Intellectuals and Politics, Gheorghe Lencan Stoica
Liberalismul, Gabriel Mursa
 Libertatea academică, Viorel Rotilă
 Memorandum către președintele ales, Madeleine Albright
Noua economie, Tiberiu Brăilean
Nuclearul, Ciprian-Beniamin Benea
 Omul societății de consum. În așteptarea unei noi ideologii, Viorel Rotilă
Postcomunismul, Leslie Holmes
 Prin culisele serviciilor secrete, Maria Schmidt
 Puternicul și atotputernicul, Madeleine Albright
Religie și politică, Vasile Boari (ed.)
Revrăjirea lumii, Michel Maffesoli
România după 20 de ani (vol. 1 și 2), Vasile Boari, Natalia Vlas, Nicolae-Radu Murea (coord.)
 România în secolul al XX-lea, Stephen Fischer-Galați
România post 1989, Catherine Durandin & Zoe Petre
 Românii. Minoritatea comunitară decisivă pentru Italia de mâine, Alina Haija și Guido Melis

Rusia după imperiu: între putere regională și custode global, Stanislav Secrieru

Socialismul. Ce a fost și ce urmează, Katherine Verdery

Societatea izomodernă. Tranziții contemporane spre paradigma postindustrială, Emil E. Suci

Statul și propaganda, Călin Hentea

Transilvania reîntoarsă (1940 - 1944), Ablonezy Balázs

Violența în școală: o provocare mondială? Éric Debarbieux

Viclenia globalizării, Paul Dobrescu